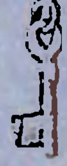


Г. Федотов

Стихи духовные

Русская народная вера по духовным стихам



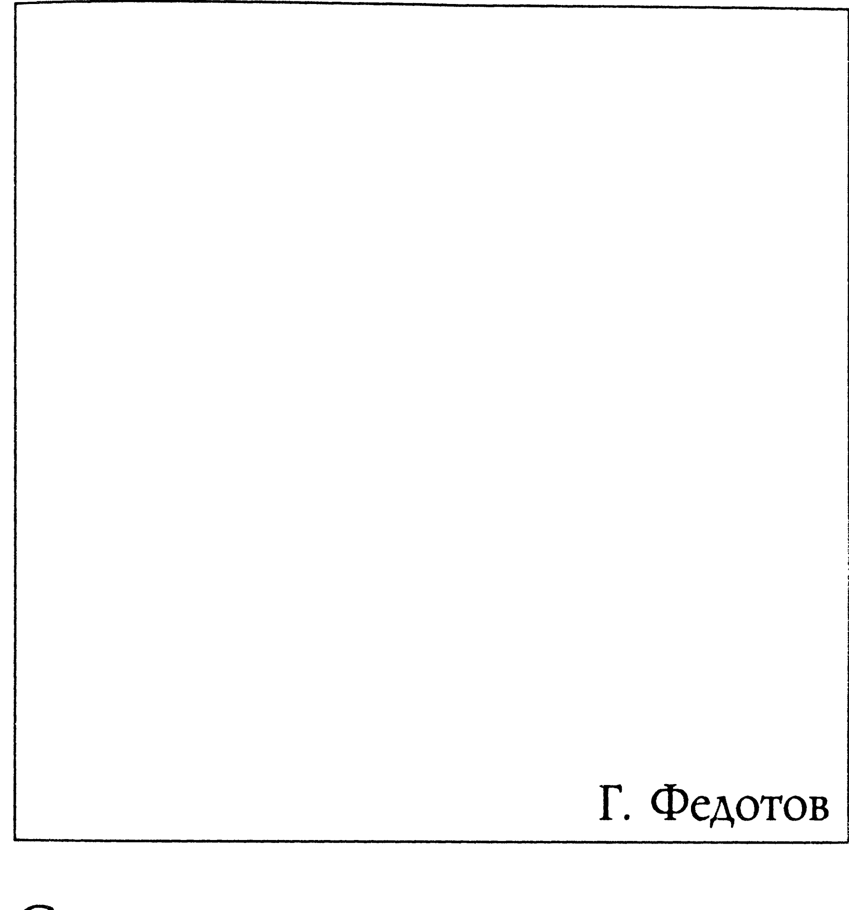
Традиционная Духовная Культура Славян

γνῶσις

Традиционная
Духовная
Культура
Славян

Из истории изучения





Г. Федотов

Стихи духовные

(Русская народная вера по духовным стихам)

«Прогресс»
«Гнозис»
Москва, 1991

ББК 82.3
Ф34

Вступительная статья
Н. И. Толстого

Послесловие
С. Е. Никитиной

Комментарий и подготовка текста
А. Л. Топоркова

Ответственный редактор — *А. Л. Топорков*

ISBN 5—01—003633—9

Н. И. Толстой

Несколько слов о новой серии и книге Г. П. Федотова «Стихи духовные»

Проблема самопознания, сначала этнического, а затем и национального, всегда волновала и продолжает волновать человечество. В разное время она ставилась то острее, то спокойнее, то выступала на первый план, то становилась в один ряд с другими вопросами политической, экономической и социальной жизни. Но эта проблема была неизбежна, и она же оказывалась одним из источников духа и деятельности народной.

Тяга к самопознанию, историческому и этнографическому, проявилась у русского народа очень рано, когда он только возникал, начинался в двуедином процессе выделения древних руссов из общеславянского этнического монолита, с одной стороны, и преодоления узколокального племенного членения — с другой. Полное название «Повести временных лет» («откуду есть пошла руская земля... и откуду руская земля стала есть»), как и самый текст Повести, свидетельствует о том, что самопознание есть первый и необходимый акт самосознания. Это самосознание мы находим и позже во многих произведениях древнерусской литературы вплоть до «Истории государства Российского» Н. М. Карамзина и трудов С. М. Соловьева и В. О. Ключевского. От Н. Я. Данилевского, через В. И. Ламанского, А. А. Шахматова к Н. С. Трубецкому, с которым был близок Г. П. Федотов, идет особая ветвь исторического восприятия русского или российского самосознания, выразившегося в конце 20-х — начале 30-х годов нашего века в программе евразийского движения. Вышедшая в Париже более полувека тому назад небольшая книга Н. С. Трубецкого, содержащая оценку и вúдение прошлого и будущего России, называлась «К проблеме русского самопознания». К самопознанию с первых страниц своей книги о духовном стихе призывает нас и Г. П. Федотов. Он пишет: «Снова и снова мы убеждаемся, как мало мы знаем наш народ, как односторонни и поверхностны наши суждения о нем» (наст. изд., с. 11). А тем не менее существует богатая, вполне достоверная и заслуживающая полного доверия литература о русском народе, о всех восточнославянских этносах (т. е. о великороссах, украинцах-малороссах или русинах и белорусах) и о других славянских народах. Фольклорно-этнографический интерес к русскому народу и народам Российской империи породил еще в XVIII веке серию записей, сборников и книг, среди которых можно упомянуть дважды публиковавшийся в наше время сборник Кирши Данилова и никогда не переиздававшийся словарь М. Д. Чулкова «Абевега русских суеверий». К середине XIX в. изучение русской народной религии, народного мировоззрения, мифологии и фольклора оказалось уже столь глубоким и

разносторонним, что А. Н. Афанасьев смог осуществить свой обобщающий труд «Поэтические воззрения славян на природу» (т. I—III. М., 1865—1869). К сожалению, это исследование, несмотря на ряд попыток, в полном объеме до сих пор не переиздано.

А. Н. Афанасьев, как известно, был одним из самых ярких представителей филологической школы, оригинально развивавшей идеи братьев Гримм. Его сподвижники Ф. И. Буслаев, О. Ф. Миллер, И. А. Худяков, И. Г. Прыжов и другие ученые, принадлежавшие к мифологической школе, заложили прочные основы русской фольклористики и мифологии как науки. Быстрая смена фольклористических школ — за мифологической последовала историческая (Вс. Миллер и др.), затем школа заимствования (или школа Т. Бенфея), сравнительно-историческая (А. Н. Веселовский), географическая («финская») школа — не означала, как это могло показаться современникам, их несовместимости, антагонизма и тем более взаимоисключаемости. Скорее всего, она свидетельствовала об окончательном становлении фольклористики как науки и о том, что в ту пору учеными еще не было достигнуто понимания народного творчества как сложного единства многих жанров, различных по происхождению, функционированию и по реакции на внутрисистемные и внесистемные отношения и воздействия. Другими словами, еще предполагалось, что выявленные для определенного жанра особенности и закономерности развития и бытования могут быть легко применимы к другим жанрам, ко всему народному творчеству в целом. И это было неверно. К примеру, мифологические воззрения ярко проступают в славянских народных верованиях, загадках, некоторых сказках, обрядовых песнях, но их трудно обнаружить в народной лирической поэзии, исторических песнях, некоторых былинах, исторических преданиях. В то же время последние три жанра дают ценный материал для исследований в духе исторической школы, а верования, загадки и многие сказки не содержат никаких сведений об истории народа. Сказки-новеллы, сказки-анекдоты, легенды, отдельные балладные и былинные сюжеты, пословицы и поговорки легко заимствуются, и поэтому методы Бенфея к ним вполне применимы. Таким образом, жанры фольклора и даже группы текстов внутри жанра различаются, распадаются на проницаемые и непроницаемые, т. е. способные к заимствованию и малоспособные (неспособные) к заимствованию. К последним, к примеру, относится обрядовый песенный репертуар, отчасти былины, некоторые малые жанры типа частушки и т. п.

Перечисленные пять школ, сменявшие друг друга в истории фольклористики, — мифологическая, историческая, заимствования, сравнительно-историческая и географическая — неоднородны по своей направленности. Первые три стремились к выяснению происхождения фольклора, его идейного и реального «первотолчка» (фольклор вышел из мифологических представлений, из представлений об исторических событиях, из чужого источника), в то время как последние две были сосредоточены прежде всего на методе исследования: сравнение ведет к определению корня, общего происхождения, география уточняет срав-

нение, локализует его. В первой трети XX в. в России и за рубежом появились еще две школы, для которых метод оказался определяющим фактором: синхронистическая школа и структуральная школа. Они тесно связаны друг и другом, и вторая прямо вытекает из первой. «Синхронисты», одним из ярких представителей которых был Д. К. Зеленин, считали, что выяснению исторических корней фольклора и мифологии и их отдельных фрагментов и жанров должны предшествовать тщательный сбор, классификация и описание современного фольклорного и мифологического материала, систематизация сведений о современных фактах. И лишь затем путем ретроспекции («пятясь назад») можно устанавливать историческое происхождение, реконструировать древнейшее состояние народного творчества и языческих религиозных представлений. Говоря современным языком, Д. К. Зеленин и некоторые его современники (П. Г. Богатырев, отчасти В. Я. Пропп и др.) призывали к тому, чтобы типологический подход и анализ предшествовал сравнительно-историческому, генетическому. «Синхронисты», безусловно, испытали прямое или косвенное влияние Фердинанда де Соссюра; ими, собственно говоря, и был подготовлен в славянской фольклористике и мифологии переход на позиции структуралистской школы (тот же П. Г. Богатырев, Р. О. Якобсон, В. Н. Топоров, В. В. Иванов, Е. М. Мелетинский, С. Ю. Неклюдов и др.), ставящей своей первоочередной задачей определение и выявление системных отношений на всех уровнях фольклорных и мифологических единиц, категорий и текстов.

Доструктуралистский период в развитии нашей фольклористики и мифологии оказался малоизвестным, малоизученным и малопопулярным. Он совпал с тяжелыми предреволюционными, военными и революционными годами, годами общественно-политической ломки и «великих строек» новой жизни, когда нередко от имени народа стиралось почти все, что несло на себе печать народного духа, народной религии и культуры. А между тем, этот период был «серебряным веком» русской этнографической и фольклористической научной мысли и научного творчества, сыгравшим такую же роль в русском национальном самопознании, какую сыграл серебряный век в русской литературе.

* * *

Коллектив издательства «Гнозис» поступил рассудительно и мудро, решив предпринять издание серии трудов русских этнографов и фольклористов первой трети нашего века, снабжая эти издания научными комментариями и дополняя или перемежая их трудами современных русских филологов на близкие темы. Многие работы Д. К. Зеленина, Е. Н. Елеонской, Н. Ф. Познанского стали библиографической редкостью, остались в рукописях или в корректурных листах и не известны или почти не известны ни в нашей стране, ни за границей. Еще менее известны труды русских филологов, выходившие в эмигрантских изданиях в 20-е и 30-е годы. К их числу таких книг и принадлежит книга

теперь уже, слава Богу, хорошо известного автора Георгия Петровича Федотова *. Правда, с творчеством его мы сейчас лишь начинаем знакомиться, и нам предстоит еще много приятных минут и часов при чтении его богословских, культурологических и историософских работ. Книга «Стихи духовные» и по своему содержанию, и по времени выхода в свет, и по общему смыслу авторских рассуждений тесно связана с книгой того же автора «Святые Древней Руси», она как бы продолжает ее. Неслучайно в «Стихах духовных» есть разделы «Ангелы и святые» и «Святость» и почти половину ее занимает глава «Небесные силы». Тем не менее читатель легко убедится, что эта книга Г. П. Федотова имеет отдельную и особую задачу: определить систему, категории и элементы русского народного богословия по одному, четко очерченному и в то же время достаточно богатому источнику — духовным стихам. Автор признает, что есть источники и другого рода (обряды, поверия, запреты, легенды, заговоры), но считает обращение к ним делом будущего, задачей второго этапа работы, которая может быть выполнена другим автором или авторами. Ему хорошо известны все предшествующие работы по духовным стихам (А. Н. Веселовского, А. И. Кирпичникова, В. Н. Мочульского, А. В. Маркова, В. П. Адриановой-Перетц и др.), известны проблемы, связанные с книжным происхождением духовного стиха, и тем не менее Г. П. Федотов, по нашему мнению, вполне оправданно, сознательно идет на риск и смотрит на свою книгу как «на первый черновой очерк» (наст. изд., с. 18). «Точному, но неосуществимому индивидуализирующему методу», т. е. рассмотрению каждого духовного стиха в отдельности (подобно анализу стиха об Алексее человеке Божием В. П. Адриановой-Перетц), автор предпочитает «другой, суммарный, научно менее тщательный, но единственно возможный» (наст. изд., с. 18). «Суммарный» подход к материалу духовных стихов оправдан еще и потому, что в этом жанре, как и в церковных канонических и неканонических текстах, особое значение приобретает проблема «своего и чужого». Все, что относится к православному христианству, оказывается в результате тысячелетней практики «своим». По справедливому замечанию автора, «и заимствуя, певец делает свой выбор: беря одно, он опускает другое» (наст. изд., с. 18). Автор с полным правом мог заявить и следующее: «До сих пор никто еще не подходил к изучению русских духовных стихов с интересующей нас точки зрения. Три четверти века исследовательской работы были посвящены почти исключительно выяснению сюжетного материала стихов и их книжных источников. Религиозное содержание их, как, впрочем, и чисто художественный анализ, — остались вне поля зрения русской историко-литературной школы» (наст. изд., с. 16—17).

* О судьбе и творческом пути Г. П. Федотова см.: *Федотова Е.* Георгий Петрович Федотов (1886—1951) // *Федотов Г. П.* Лицо России. Статьи 1918—1930. Париж: YMCA-Press, 1988, с. I—XXXI.; *Топоров В. Н.* О русском мыслителе Георгии Федотове и о его книге // Наше наследие, 1988, № IV, с. 45, 50—53; *Протоиерей Александр Мень.* Возвращение к истокам // *Федотов Г.* Святые Древней Руси. М., 1990, с. 7—26.

Книга Г. П. Федотова уникальна в нашей филологической и фольклористической научной литературе еще одной чертой. Она написана со строго православно-богословских позиций, с использованием богословской терминологии и с опорой на богословские догматы.

Русская народная вера по духовным стихам (а насколько можно сейчас судить, и не только по духовным стихам) не соответствует многим догматам православия или соответствует им не в полной мере. Это касается и догмата Св. Троицы, и образа Христа, и образа Богоматери, сближенного в народном сознании с образом Матери-Земли. В то же время эта народная вера — не упрощенный, сильно обедненный вариант книжной, «церковной» веры, а достаточно сложная и структурно единая система «народной этики», состоящей из трех элементов — ритуалистического, каритативного (преисполненного любви) и натуралистически-родового. Г. П. Федотов отмечает, что при грубо схематическом распределении ритуальный закон можно было бы связать с Христом, каритативный — с Богоматерью, а натуралистический — с Матерью-Землей. Но в действительности, структура народной религии, опирающейся на православие, еще сложнее. Генетически она также складывается из трех слоев: из древней языческой религии Матери-Земли, на которую легли два христианских пласта — религия закона (канонический устав Церкви) и религия жертвенного кенозиса (живая традиция святости). Г. П. Федотов далек от соблазна обвинения народной веры в неканоничности, еретичности, «испорченности» или примитивности. Во многих случаях он подчеркивает ее истовость, душевную чистоту, а у исповедующих народную веру — способность приближения к Богу в высшей мере, что выражается в народной святости.

Сила и простота такой народной веры отражены в фольклорной легенде о неправильной, но угодной Богу примитивной молитве, которая обработана Львом Толстым в его рассказе «Три старца». Эта вера находит свое отражение в некоторых заговорах и народных молитвах, к сожалению, еще плохо собранных и мало исследованных.

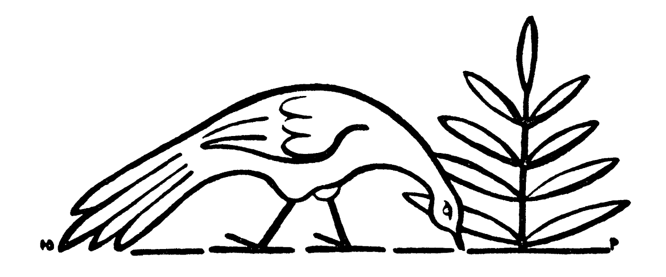
Г. П. Федотов, изучая народную религию и народную святость, занимается не только теологическими проблемами, но и глубоким анализом духовной сущности русского народа, самопознанием, о котором речь шла в начале нашей вступительной заметки.

«Стихи духовные» — это тоже лицо России. «Лицо России» — знаменитая статья Г. П. Федотова, написанная и опубликованная в тревожные дни 1918 г. в Петрограде. Эта статья кончалась такими словами: «Совлечь с себя ветхого человека, начать возрождение России с себя самих. Найти в себе силы делать все, что потребует от нас спасение России, как бы тяжко это ни было старой монашеской совести. Но от падения в омут грязи и крови, от омертвения в языческом мире интересов и страстей будет спасать нас всегда хранимое, всегда любимое — небесная путеводительница — лицо России» *.

* *Федотов Г. П.* Лицо России // Вопросы философии, 1990, № 8, с. 136.

Г. ѲЕДОТОВЪ

СТИХИ ДУХОВНЫЕ



YMCA PRESS. 1935.

Обложка первого издания книги Г. Федотова «Стихи духовные»
Париж, 1935 г.

Что такое духовные стихи?

Наше время ставит, во всей остроте, вопрос о религиозных судьбах русского народа. Его вера переживает сейчас тяжелый кризис. Что сохранится, что отомрет после огненного испытания революции и разлагающих реакций рационализма? Снова и снова мы убеждаемся, как мало мы знаем наш народ, как односторонни и поверхностны наши суждения о нем. Когда в эти дни говорят о русской религиозности, редко задумываются над различием между этой религиозностью и православием, к тому же под православие подставляя свою излюбленную богословскую схему. Забывают о том, что православие греческое, например, а вероятно, и грузинское, и сербское, и болгарское, — отличны кое в чем от православия русского. Забывают и о том, что русская религиозность таит в себе и неправославные пласты, раскрывающиеся в сектантстве, а еще глубже под ними — пласты языческие, причудливо переплетенные с народной верой.

Нет ничего труднее национальных характеристик. Они легко даются чужому наблюдателю и всегда отзываются вульгарностью для «своего», имеющего хотя бы смутный опыт глубины и сложности национальной жизни. Хорошо было бы раз навсегда отказаться от однозначных характеристик народной души. Ни один типический образ, даже самый любимый и распространенный, не может определить всей нации. Ни юродивый, ни странник, ни хозяин, ни Петр, ни Толстой, ни Достоевский не могут притязать, каждый сам по себе, на выражение русского народного гения. И если необходима типизация — а в известной мере она необходима для национального самосознания, — то она может опираться скорее на полярные выражения национального

характера, между которыми располагается вся скала переходных типов. Формула нации должна быть дуалистична. Лишь внутренняя напряженность полярностей дает развитие, дает движение — необходимое условие всякой живой жизни [1].

Это основное различие типов осложняется различием уровней, т. е. градацией величин, располагающихся по убывающей линии — от гениальности до пошлости. Пошлое преобладает в поверхностных рассуждениях иностранцев. Себя самих мы склонны мерить меркою гения.

Различие типов часто — но не всегда — реализуется в истории вместе с различием социальных классов и культурных слоев или школ. Классовое сознание, особенно сильное в сфере моральных оценок, дифференцирует сознание национальное. Школа и просвещение прививают вненациональные, общечеловеческие и чужеродные элементы культуры.

Наконец, не следует забывать факторов времени (хронологии) и пространства (областной локализации). Развитие во времени составляет самое содержание истории. Смена культурных форм во времени столь же существенна для национальной жизни, как смена звуков в музыке. Музыкальное произведение необратимо и не дано в существовании элементов. Такова и «душа народа», которая раскрывается в истории и дана лишь в определенной последовательности исторических форм [2].

Применим эти общие рассуждения к характеристике религиозной души народа — а именно народа русского. Понятию гениальности в культуре соответствует в религии святость [3]. Изучение русских святых дает материал для оценки лишь одного, высшего уровня в пределах православной церковной праведности [4]. Распространить этот идеал на весь народ, хотя бы признающий для себя его обязательность, было бы ошибкой. В широких слоях народа, в меру убывающей церковности, этот идеал бледнеет или осложняется другими, чуждыми ему элементами. Фактор времени означает для России прежде всего глубочайший надрыв в ее истории — на пороге XVIII века, — изменивший во многом даже направленность ее святости [5]. Фактор пространства — бесспорные, хотя еще не установленные, отличия между великорусской и малорусской (белорусской) религиозностью. Фактор культуры вскрывает глубокую разобщенность — для последних столетий — между культурой церковной и светской, с одной стороны, между народом и интеллигенцией — с другой. И в смене всех эпох, во всех слоях и группах, даже внутри круга святых, остаются различия религиозных типов, порою очень резкие (преп. Антоний и Феодосий, Иосиф Волоцкий и Нил Сорский, «святые князья» и юродивые [6]), которые своей внутренней диалектикой обусловливают энергию исторического движения.

Но здесь не место давать проект схемы, в которую можно было уложить все богатое содержание русской религиозности. Обратимся к нашей прямой задаче и прежде всего отдадим себе отчет в том, что именно и для каких слоев русской религиозности может дать изучение русских «духовных стихов».

Духовными стихами в русской народной словесности называются песни, чаще всего эпические, на религиозные сюжеты, исполняемые обыкновенно бродячими певцами (преимущественно слепцами) на ярмарках, базарных площадях или у ворот монастырских церквей. Многие из этих стихов с XVII века уже записывались в песенные сборники, дошедшие до нас в большом числе. Чисто народные стихи сложены в размере тонического русского («былинного») эпоса, резко отличаясь, однако, от былин не только содержанием, но и словарем и всем эпическим клише. Впрочем, многие из «духовных» сюжетов записаны и исполняются в силлабическом размере искусственного рифмованного стиха, который в XVII в. занесла на Московскую Русь малороссийская духовная школа. Соотношение между тоническими и силлабическими редакциями отдельных сюжетов не всегда представляется определенным. В некоторых случаях исследования (стихов об Алексее Божием человеке[1]), о царевиче Иосафе[2]) делают вероятным развитие народного стиха из книжного силлабического стихотворения. В других случаях силлабическая форма могла явиться в процессе окнижнения (с XVII века) древнейшего народного стиха. Неясность, царствующая в вопросе о приоритете народной или книжной формы духовных стихов, соответствует еще большей неясности в вопросе об их древности: датировки исследователей колеблются в пределах от X—XI века (Буслаев, О. Миллер) или даже от еще более древних языческих времен до XVII ст.[3]). Большинство ученых предполагает наличие духовного стиха в известной нам или близкой форме в XV—XVI столетиях[4]) [7]. Для нашей цели достаточно признать, что духовный стих сложился в допетровской Руси и представляет уцелевший обломок московской культуры в чуждой и разлагающей его цивилизации нового времени [8]. Большинство записей стихов относится к последнему столетию. П. В. Киреевскому принадлежит почин собирания и изучения

---

1) *В. П. Адрианова.* Житие Алексея человека Божия в древней русской литературе и народной словесности. Петроград, 1917. (Здесь и далее подстрочные примечания Г. Федотова. В примечаниях сохранены авторские библиографические сокращения. — *Ред.*)

2) *А. П. Кадлубовский.* К ист. рус. дух. стиха о преп. Варлааме и Иоасафе. Рус. Фил. Вестн., 1915, № 2.

3) Ср. *А. В. Марков.* Определение хронологии рус. дух. стихов. Богосл. Вестн., 1910 г., июнь—октябрь.

4) *М. Н. Сперанский.* Этногр. Обозр., № 50, стр. 18.

этой отрасли народного творчества[9]. Но в XIX веке научное исследование застает духовный стих, как и все отрасли фольклора, в процессе постепенного выветривания и отмирания. Все же, по сравнению с былинным эпосом, духовный стих проявляет гораздо большую жизненность и «бытует» не только в северной глуши[10], но почти на всем протяжении русской земли.

Из множества записанных вариантов, число которых для некоторых излюбленных стихов достигает многих десятков, мы исключаем все малорусские и белорусские записи, а также все редакции рифмованно-силлабические. Первые потому, что в южнорусских и западнорусских стихах нередко чувствуется влияние католического Запада, прошедшее сквозь польскую среду. Есть стихи, представляющие прямые переводы или подражания польским. Даже в чисто русских темах мы имеем здесь дело с особым народным складом и предпочитаем, не осложняя вопроса, искать в духовных стихах отражения лишь религиозности великорусской[11].

Силлабическая форма обличает сама по себе книжную культуру. Она всегда несет с собой книжный, славяно-русский словарь и такую богословскую грамотность, которая намного превышает уровень чисто народных песен. Разумеется, ценой этого повышения культуры является художественная бедность силлабических стихов. Пусть иногда книжные стихи исполняются народными певцами — в этой форме стих уже (или еще) не может свидетельствовать о народной религиозности.

Но, ограничив таким образом наш выбор, мы обязаны остановиться на понятии «народного» стиха, чтобы отдать отчет в том, что мы понимаем под народностью или, точнее, религиозность каких народных слоев этот стих отражает.

Исследования показали, что в основе духовных стихов всегда лежали книжные повести, более или менее церковного происхождения. Почти во всех случаях источники их находятся или в Священном Писании (вернее, в церковных чтениях на тексты Писания), в житиях святых или в различных апокрифах. Следовательно, первоначальными авторами стихов должны были быть люди или книжные, или, по крайней мере, если не начитанные, то наслышанные в церковной письменности. Однако свобода обращения их с церковными текстами и многочисленные искажения источников ставят их под чертой книжности, ниже среднего уровня древнерусской интеллигенции. Если под народом понимать низшие культурные слои его, то слагатели духовных стихов принадлежат не к народу, а к полуинтеллигенции или к народной интеллигенции в том смысле, в каком употреблял это слово Глеб Успенский[12]. Переходя от неведомых нам творцов к современным исполнителям, мы приходим к тому же выводу. Духовный стих живет не в

широких народных массах, подобно сказке или пословице. Его носителем (параллель к былинному эпосу) является класс профессиональных певцов, одаренных и обученных. Самый быт этих певцов, так хорошо описанный Максимовым[5)], приводит их постоянно в соприкосновение с церковью. Чаще всего слепцы, с мальчиком-поводырем, они обходят храмы и монастыри во время приходских праздников и исполняют свои стихи у церковных стен среди собравшейся на богомолье толпы. В самих храмах или в монастырской трапезной, прислушиваясь к уставным чтениям [13], они, подобно их предкам, могут черпать вдохновение к новым темам: даже апокрифы в старину были широко распространены в монастырских библиотеках. Таким образом, изучение религиозного содержания духовных стихов ведет нас не в самую глубь народной массы, не в самую темную, близкую к язычеству, среду ее, но к тем высшим ее слоям, где она тесно соприкасается с церковным миром. Духовные певцы являются посредниками между церковью и народом, они переводят на народный язык то, что наиболее поражает их воображение в византийско-московском книжном фонде православия. Еще Пономарев[6)] предостерегал от опасности смотреть на идейное содержание стихов как на «общее достояние народа» [14]. Как ни поразительно искажение христианских элементов в духовных стихах, уровень религиозных знаний в широкой массе должен быть еще ниже этой полуцерковной интеллигенции. Это необходимо иметь в виду, если смотреть на стихи как на источник для реконструкции народной веры.

С этим первым ограничением, вытекающим из профессионального характера носителей русской духовной поэзии, связаны и дальнейшие.

Бродячие певцы, живущие подаянием, принадлежат к классу убогой, нищенствующей Руси, и это не могло не отразиться на их социальном идеале. Высокая оценка нищенства и бедности, конечно, является общенародным и даже общехристианским достоянием, но особое ударение, особо любовная трактовка этой темы в стихах объясняется, может быть, социальным происхождением сказителей. Два самых излюбленных стиха служат прославлению нищенства: стих о Лазаре и о Вознесении.

Бесполезно было бы искать в этой поэзии отражения хозяйственного, крепкого идеала зажиточных слоев крестьянства, без которого понимание русской религиозности было бы неполным («иосифлянство» [15]).

---

5) *С. Максимов.* Бродячая Русь, 1876.

6) Странник, 1884, т. 1, стр. 550.

С другой стороны, деформация материала вытекает из самой природы художественного творчества. Певец всегда чуть-чуть меняет, иногда и ломает данный ему материал ради своей художественной правды, своего особого видения, а то и просто ради требований ритма и звуковой гармонии. Может быть, в прозе он сам никогда бы не сказал того, на что дерзает в стихе[7)]. В поэзии его несет иная сила, отличная от его личной веры, навязывая ему требования особой художественной школы и ее стиля. Это значит, что не всегда деформацию церковной традиции мы можем объяснять невежеством и тем менее относить ее ко всей массе говорящего прозой народа. Удививший нас образ, богословски, может быть, нелепый, должен быть истолкован не отдельно взятый, а в связи со всем родственным ему комплексом ассоциаций.

Но если все эти условия происхождения духовных стихов ограничивают их значение для народной религиозности в целом, то их художественность сама уже широко раздвигает эти границы. Духовные стихи в своих лучших образцах достигают огромной, потрясающей силы [16]. Если можно говорить о гениальности в применении к «безличному» народному творчеству, то здесь мы имеем дело с созданием народного гения. Во всяком гениальном создании искусства сквозь личную и социальную природу художника зримо проступает гений нации. Делая все необходимые оговорки, мы все же можем искать в духовных стихах выражения глубочайших подсознательных стихий религиозной души русского народа — с не меньшим правом, чем в созданиях великих писателей XIX века. С гораздо большим. Ибо в них мы имеем дело с устойчивой многовековой школой, которая, питаясь церковным вдохновением, обращается к самой широкой массе и должна удовлетворять ее, — школой, которая не знает, подобно литературе образованной интеллигенции, трагического раздвоения между религией и культурой [17].

*
* *

До сих пор никто еще не подходил к изучению русских духовных стихов с интересующей нас точки зрения. Три четверти века исследовательской работы были посвящены почти исключительно выяснению сюжетного материала стихов и их книжных источников. Религиозное содержание их, как, впро-

---

7) В этом отношении весьма интересно наблюдение проф. Е. Будде над певцами Рязанской губ., которые забрасывают свое искусство, находя, «что народные стихи неправильны, без ладу и не сходятся со Священным Писанием». Рус. Фил. В., 1891, № 2, стр. 303. См. у Адриановой, стр. 6—7.

чем, и чисто художественный анализ — оставались вне поля зрения русской историко-литературной школы. В XIX веке, при чрезвычайном богословском невежестве нашей даже ученой интеллигенции, самый вопрос о религиозном анализе не мог быть поставлен. Понятия «христианский», «церковный» казались чем-то совершенно однозначным, катехизически ясным, определяющим до конца характеристику произведения и автора. Впрочем, так же наивны и суждения о христианском содержании народных стихов и случайные замечания писателей-богословов[8)]. Самая большая спецификация, какую допускала наука XIX века, определялась категориями «аскетизма» и «дуализма». В смысле религиозного содержания интерес был направлен скорее к выяснению внехристианских и внецерковных влияний: языческого и манихейского[18]. Язычеством грешили 60-е годы (Буслаев, Некрасов), которые сводили к нему многое из того, что было обнаружено впоследствии в греческой апокрифической литературе. Тему о богомильском, дуалистическом влиянии[19] ввел в науку А. Н. Веселовский[9)] [20], который впоследствии сам отказался от своей ранней переоценки его[10)]. При таком упрощенном понимании идейного содержания духовной поэзии исследователю оставалось следить за вариациями странствующих сюжетов в литературах Востока, Византии, христианского Запада и Древней Руси. По этому пути пошел Веселовский и увлек за собой почти всех исследователей. Ценнейшим приобретением остаются его «Разыскания в области русских духовных стихов», за которыми следовали немногочисленные монографические исследования отдельных сюжетов А. Кирпичниковым[11)], В. Мочульским[12)], Рыстенко[13)] и другими.

Эти чисто сюжетные и сравнительно-исторические изыскания могли бы, казалось, иметь большое, хотя и вспомогательное, значение для нашей темы. Указывая источники народной поэзии, ее заимствования, они осветили бы и ее своеобразие. Каждое отклонение от источника получило бы свою ценность, особенно в свете параллельных, но несходных отклонений в других национальных литературах. К сожалению, для огромного большинства сюжетов эти исследования находятся еще в зачаточном состоянии, и мы не знаем *непосредственных*

---

8) См., напр., цитированную статью Пономарева в «Страннике» (1884 г., 1).

9) *А. Н. Веселовский.* Соломон и Китоврас. СПБ., 1872.

10) *Он же*: Разыскания в области русских духовных стихов. VI. Сборн. Отд. р. яз. и сл., т. 32 (1883 г.).

11) Св. Георгий и Егорий Храбрый. СПБ., 1879.

12) Ист.-лит. анализ стиха о Голубиной книге. Варш., 1887.

13) Легенда о св. Георгии и драконе. Одесса, 1909.

книжных источников народного творчества. Вполне исчерпывающую и потому классическую работу по исследованию одного-единственного сюжета мы имеем лишь в книге В. П. Адриановой об «Алексее человеке Божием». При отсутствии аналогичных исследований для других стихов мы рискуем в большинстве случаев принять за создание русского певца то, что, может быть, имелось в неизвестном нам варианте книжного памятника. Это обстоятельство делает для нас пока невозможным метод исследования народной религиозности на основании деформации и развития отдельных сюжетов и их элементов. Этому точному, но неосуществимому индивидуализирующему методу мы вынуждены предпочесть другой, суммарный, научно менее тщательный, но единственно возможный. Мы берем всю массу доступной нам литературы духовных стихов, со всем разнообразием их великорусских вариантов, как одно целое, как коллективное создание одной художественной и религиозной школы. Лишь изредка и попутно отмечая установленные сюжетные деформации, мы не различаем заимствованных и народных элементов. И заимствуя, певец делает свой выбор: беря одно, он опускает другое. При обильном материале его предпочтения выступают с достаточной яркостью. Повторение его излюбленных мотивов, припевы, готовые клише лучше всего характеризуют его вкусы и настроения. При такой суммарной, обобщающей характеристике отдельные промахи совершенно неизбежны. Мы берем на себя сознательно этот риск и смотрим на настоящую работу как на первый черновой очерк. Отправляясь от него, можно будет вести исследования религиозного содержания отдельных тем и идей, поскольку литературно-историческая критика создаст твердую почву для таких исследований.

Материалы для нашей работы мы черпали из старых и новых печатных собраний духовных стихов, поскольку они были нам доступны в зарубежных библиотеках. Главнейшим источником остается, конечно, и теперь двухтомное собрание П. А. Бессонова «Калики перехожие» [21] (Москва, 1861—1864), при всех своих недочетах все же самое полное из имеющихся[14)]. Кроме того, мы использовали собрания и записи Варенцова[15)], Истомина[16)], Маркова[17)], Григорьева[18)] и Н. Е. Ончу-

---

14) Цифровые сноски во всех случаях, где не указано имя издателя, относятся к I—II тт., 6[-ти] выпускам и страницам или №№ бессоновского издания.

15) *В. Варенцов.* Сборник рус. дух. стихов, 1860 г.

16) *Истомин* и *Дютш.* Песни рус. народа. СПБ., 1894; *Истомин* и *Ляпунов* [22]. То же. СПБ., 1899.

17) *А. В. Марков.* Беломорские былины, 1901.

18) *Григорьев.* Архангельские былины, 1904.

кова[19]. Не все даже печатные сборники были у нас в руках. Многие варианты изданы в специальных этнографических[20] или областных журналах; другие хранятся в ненапечатанных рукописях. И в этом отношении наша работа не претендует на полноту. О том, как далеко ушло собирание материалов со времен Бессонова, может дать понятие сопоставление вариантов стиха об Алексее человеке Божием у Бессонова и в перечне В. П. Адриановой. Бессонов напечатал 9 вариантов; Адриановой известны 50 полных вариантов и 24 отрывочных «перепева» (стр. 229—236). Несмотря на это, не только варианты Адриановой не дают ничего сюжетно нового к Бессонову, но и в словесном отношении все существенное уже имеется у Бессонова. Этот пример обнадеживает нас. Мы надеемся (и знакомство с научной литературой подтверждает эту надежду), что доступные нам источники не только дают все известные нам сюжеты русского духовного стиха, но, в существенных чертах, и весь идейный, художественный и словарный запас «духовного» певца.



19) *Ончуков.* Печорские былины, 1904.

20) Использованы нами записи *Отто, Чернышева* и *Ончукова*, напеч. в «Живой Старине» (1900, 1906 и 1907), и *Сперанского* в «Этногр. Обозр.» (1901).

Излюбленные сюжеты

Прежде чем подойти к религиозному анализу духовных стихов, небезынтересно остановиться на самих темах их. Мы сказали, что эти темы даны библейской, житийной и апокрифической литературой. Но самый выбор сюжетов из этого необозримого круга источников не случаен. Сам по себе он уже может дать основание для некоторых предварительных выводов, если мы примем во внимание не простую наличность данного сюжета в народной поэзии, но и степень его распространенности, о которой легко можем судить по количеству записанных вариантов.

Редкость стихов на ветхозаветные темы нас не удивляет. Библия никогда не была обиходной книгой русского человека. Редко слышит он и в храме ветхозаветные паремии [23]. Лишь два библейских стиха укоренились в народной поэзии: «Плач Адама», переходящий не из Библии, а из литургики (из стихир и икоса сыропустной недели [24]) в полустихотворную форму уже в XVI веке[1)] [25], но до конца, впрочем, так и не обнародневший, и стих об Иосифе Прекрасном, один из любимых на Руси: жалостная песня о страданиях преданного братьями отрока, с которым обыкновенно связан и плач его на могиле Рахили[2)]. Но редкость чисто народных стихов на евангельские темы, при обилии силлабических виршей и псальмов [26], кажется трудно совместимой с обычным представлением о влия-

---

[1)] *Кадлубовский* в Р. Ф. В., 1915, 2.

[2)] И здесь, впрочем, посредником между народным певцом и недоступной ему Библией было Слово Ефрема Сирина [25а]. См. *Кирпичников*. Ж. М. Н. Пр., 1877, окт., стр. 139.

нии Евангелия на русскую религиозность. Стих об убогом Лазаре принадлежит к числу любимейших («Лазаря петь» — для всей этой поэзии). Но исследователи указывают, что не евангельский текст был прямой основой этого стиха[27].

Ни одно из событий земной жизни Спасителя не легло в основу народной песни. Стихи о Рождестве, столь распространенные на Западе и Юге, отражают католические влияния. Нам встретился лишь один краткий великорусский их вариант, позволяющий говорить о народной обработке. Зато излюблен стих о Милосливой жене, на основе апокрифического сказания, связанного с избиением вифлеемских младенцев: «милосливая жена» сама отдает своего сына на муки, чтобы спасти младенца — Христа. От избиения младенцев — прямо к страстям Господним, которые изображаются нередко в противоречии с евангельским повествованием. Другая особенность этих многочисленных стихов — страдания Христа в них показаны сквозь муки Богоматери. Излюбленные варианты: «Сон Богородицы», где муки распятия провидятся еще до рождения младенца; «Хождение Богородицы», разыскивающей своего уже распинаемого Сына. Там же, где распятие изображается непосредственно, главным содержанием великорусских стихов, кроме предательства Иуды, остается плач Богоматери и ее утешение Христом. Еще Бессонов указывал на отсутствие стихов о Воскресении (5, 15). Стих о Вознесении ничем не связан с Новым Заветом, но использует апокрифическую прощальную беседу Христа с учениками для прославления нищенства[28]. Весьма обширная группа стихов о Страшном Суде также мало отражает текст Евангелия и Апокалипсиса, но примыкает к святоотеческой и апокрифической литературе эсхатологического содержания[3)].

Из житийных сюжетов популярнее всех, бесспорно, стих об Алексее Божием человеке, рисующий вольные страдания юноши, отрекшегося от сыновней и супружеской любви. Из других подвижников-аскетов народ поет только о царевиче Иосафе, идущем спасаться в пустыню и беседующем с ней. Очень любимы стихи о великомучениках Георгии и Феодоре (Тироне)[29]. Последний, как и в греческих легендах, является змиеборцем, подобно Георгию в стихах о Егории и царевне Елисаве (Елисавете). Стихи о Феодоре и Егории, единственные героические — изображающие битвы со злыми силами, — дают иногда повод для вторжения чужеродного былинного элемента. Но интересно, что повесть о Егории и царевне, столь распространенная на Западе (и на русской иконе), мало популяр-

---

3) *В. Сахаров*. Эсхат. сочинения и сказания в др.-рус. письменности. Тула, 1879 г.

на на Руси, сравнительно с чисто русским стихом о Егории Храбром[4)], половина которого изображает неслыханные мучения святого, на основе апокрифического, но церковного жития, а другая рисует скорее мирное утверждение христианской веры и устроение русской земли. Лишь отдельные чудеса Николы Угодника и Димитрия Солунского отложились в стихи. Из русских святых воспеваются только Борис и Глеб, юные страстотерпцы[5)] [31].

Нередки стихи дидактически-назидательного типа, особенно излюбленные старообрядцами. Иногда они примыкают к темам Страшного Суда или следуют апокрифической «Эпистолии о неделе» [32], влагая поучения в уста Христа или вводя образ Параскевы-Пятницы, наставляющей пустынника. Размышления о смерти с видением гроба восходят к очень распространенному древнехристианскому апологу[6)] [33].

Тема Страшного Суда, по святоотеческой традиции (особенно Ефрем Сирин и Палладий Мних [34]), в своих бесчисленных вариантах образует один из самых мощных центров притяжения в народной поэзии.

Особняком стоит стих о Голубиной книге, по-видимому, один из древнейших и распространеннейших на Руси, в основе которого лежит группа апокрифических вопросов-ответов, чаще всего именуемая «Беседой трех святителей». Содержание стиха, как известно, космологическое: это раскрытие тайной мудрости о мире и его происхождении.

Из этого поверхностного обозрения можно сделать уже некоторые выводы. Во-первых, что касается источников русского духовного стиха, то они чрезвычайно редко даны Св. Писанием. Чаще всего это жития, проложные чтения [35] и апокрифы, которые поэтому должны быть признаны излюбленным чтением народа. К ним должно присоединить отмечавшееся нередко исследователями влияние литургики и иконописи. В нашей работе мы не раз будем иметь случай констатировать следы церковных песнопений или влияние иконы на оформление поэтического образа.

Во-вторых, содержание духовного стиха чаще всего есть песнь о страданиях героя: Христа, Адама, Лазаря, мученика, аскета. Особенно излюблены народом два типа страдальцев: юные страстотерпцы (и это находит свои параллели в истории

---

4) *Рыстенко* насчитывает лишь около 15 известных ему вариантов стиха о драконе против 30 с лишком стиха о мучениях (Егории Храбром).

5) По т[ак] наз[ываемому] житию Иакова (а не Нестора), более драматическому и народному [30].

6) Обследован *Ф. Батюшковым*: Спор души с телом. СПБ., 1891.

канонизации русских святых[7]) и страдалицы-матери: Рахиль, Милосливая жена, Богородица. Наряду с космологическим и эсхатологическим интересом (Голубиная книга, Страшный Суд) тема безвинного страдания стоит в центре религиозного внимания певца.



[7]) См. мою книгу: «Святые Древней Руси». Париж, 1931.

Небесные силы

Всякая теологическая система начинается с учения о Боге; в христианстве — о Св. Троице. Для народного богословия русских стихов такой подход был бы искусственным. Народная иерархия небесного мира, смутная и неустойчивая, не совпадает с церковной. Во всяком случае, она питается литургикой, храмовым культом, а не катехизисом[36]. Необходимо отнестись внимательно ко всем оттенкам богословия народа, чтобы найти ключ к его религиозной душе. И прежде всего мы спрашиваем, как сам народ определяет основное содержание своей веры, как именует он высшие силы, которым поклоняется.

Нет недостатка в кратких и сильных формулах исповедания. Самый акт исповедания веры, именования небесных сил всегда вдохновляет певца. Мученики (Георгий, Феодор, Кирик) исповедуют свою веру перед гонителями; встреча героев с языческим миром (Елисава в стихе о Георгии) дает повод к противопоставлению вер. Молится ли герой, певец никогда не забывает сказать, кому из небожителей. В стихе о Голубиной книге верой белого царя объясняется его вселенское значение.

Народ называет свою веру христианской («крестьянской»), православной (редко), но чаще всего «крещеной» («хрещеной»).

У нас белый царь над царями царь,
Он и верует веру крещеную,
Крещеную, богомольную. (I, 271)

И младенец Кирик, «трех лет без трех месяцев», среди мучений восклицает:

Велика наша вера крещеная,
Велик наш христианский Бог. (Варенцов, 80, 82)

Свою крещеную[1] веру народ противопоставляет всем иным: латинской, жидовской, бусурманской, сарацинской, смешивая их (I, 409, 410) и считая одинаково языческими и сатанинскими. Федор «Тирянин» воюет против жидовской силы, а нечестивый Аника-воин

Много христианския веры облатынил.
(Варенцов, стр. 120)

Именуя божественные силы, певец обычно дает не одно, а несколько божественных имен, разнообразно чередуя их, но все же следуя какой-то понятной ему религиозной иерархии, которая открывается из более частого повторения некоторых излюбленных формул.

Чрезвычайно редко именование одной Пресвятой Троицы:

Он и верует единой Троицы,
Единой Троицы неразделимыя. (I, 276)

Не часто встречается и одно имя Христа:

А я верую самому Христу,
Самому Христу Царю Небесному. (I, 475; ср. 494)

Впрочем, сюда же можно отнести и формулу веры Лизаветы Прекрасной:

Она молится Господу распятому[2] 37, (I, 512 сл.)

что в устах Егория превращается в странно звучащее «богам роспятым» (I, 510). Хотя мы и знаем, что народ привык называть «богами» иконы, но в данном случае это, по-видимому, отражение слов язычницы-царицы:

Она молится богам распятыим. (I, 508)

Самая обычная формула небесных сил тройственна или двойственна: она включает Христа, Божью Матерь и Троицу — и именно в таком порядке:

А я верую веру самому Христу, Царю небесному,
Его Матери Пресвятой Богородице,
Святой Троицы неразделимой. (I, 403; ср. I, 348, 410—411, 434, 457, 486 сл., 489 сл., 545—546)

Выпадение одного члена этой формулы приводит ее к одному из следующих типов:

---

[1] Ниже мы увидим полное значение этого слова.

[2] То же в стихе о Гол[убиной] кн[иге] (I, 288).

Самому Христу, Царю Небесному,
Его Матери Владычице,
Владычице Богородице.
(I, 311; ср. I, 22—23, 500; Вар., 84)

(Это очень распространенный вариант.) Или (редкий):

Единой Троицы неразделимыя,
Самому Христу, Царю Небесному, (I, 394)

или:

В Матерь Божью Богородицу,
И во Троицу неразделимую. (I, 271)

Мы можем привести лишь весьма мало примеров (Истомин, № 4) богословски корректного порядка, явно книжного вдохновения. В большинстве случаев Троица следует за Богородицей, образуя очень устойчивый, как бы неразрывный комплекс. В одном-единственном известном нам случае тройственная формула расширяется в четверичную:

Сымаму Христу, Царю небесному,
Ищо Матери Быгородицы,
Святой Софеи Премудрыя,
Ищо Троицы Нераздельныя. (I, 458)

Правда, в этом редком варианте стиха о Егории имя Софии, может быть, навеяно именем матери святого Софии Премудрой. Но поставление его между Богородицей и Троицей заставляет предполагать софийно-богородичные ассоциации [38]. Ниже мы увидим, в какой мере это может относиться и к самой Троице.

Зато совсем не редко имя Богородицы как единственное или поставленное впереди имен Божиих, для обозначения главного содержания христианской веры. Быть может, это характерно для большинства вариантов о белом царе из Голубиной книги:

Он стоит за дом Богородицы,
У него вера вся крещеная. (I, 280—282, 319, 332)

И если здесь имя *дома* Богородицы, т. е. Успенского собора в Москве[3)], естественно для выражения идеи национальной русской церкви, то в варенцовском варианте Богородица представляется уже не связанной с Ее московским домом:

Он приял, он, веру хрещеную,
Присвятая Маць Богородзицка [40]. (Вар., 232; I, 527)

[3)] Такой смысл «дома Богородицы» обычен в московских памятниках XVI—XVII веков [39].

В стихах агиологических[41] имя святого нередко тесно соединяется с вышеперечисленными небесными именами. Но это случаи особые. Особо мы рассмотрим и ангелов, которые никогда не призываются наряду с божественными лицами. Но основная группа божественных имен народной религии уже выясняется: Христос, Богородица и Троица. Иерархическое первенство Христа не подлежит сомнению, как это явствует из тех стихов, где Христос и Богоматерь вступают в общение между собой (страсти, Страшный Суд).

Что же касается Пресвятой Троицы, то первое, что мы можем сказать, это что ее понимание народом далеко от ясности и что она скорее кажется иерархически подчиненной Христу и Богоматери, если более точный анализ не вскроет иного соотношения в этом высшем кругу небесных сил.



Троица

Догмат Пресвятой Троицы принадлежит к труднейшим и отвлеченнейшим в христианстве. A priori было бы трудно ожидать от народного певца полной ясности при произнесении этого святого имени. Вполне точное употребление его мы находим в некоторых (двух бессоновских) вариантах стиха о двенадцати пятницах. Это поэтическое переложение известного апокрифа-поучения о почитании 12 пятниц в году, связанных с важнейшими (но не «двунадесятыми») церковными праздниками[42]. Пятая (вариант: четвертая) пятница посвящена празднику Троицы. В одном варианте читаем:

В ту пятницу пустил Господь Святы-Дух по земле,
Показался Господь в трех лицах,
Отец и Сын и Святы-Дух. (6, 149)

Близок к этому и другой вариант (№ 584), явно книжный. Остальные варианты не имеют Отца и Сына и читаются приблизительно так:

Сходил сам Господь Исус Христос,
Показал Он в Троице лице Свое,
Пускал по земле Свой Святой Дух. (121)

Трудно сказать, что мыслит певец под словами «показал в Троице[4)] лицо Свое»... Но ясно, что Божественная сила, сошедшая на землю, — это Христос (стр. 140). Святой Дух прямо называется (стр. 132) Христовым Духом. В единственном (книжном) варианте сошедшая Ипостась именуется правильно: «сошел Дух Святый на землю». Несомненно, среди церковных людей (народной интеллигенции) не могло совершенно исчезнуть понятие о Троице как о трех Божественных Ипостасях. Но тенденция народно-поэтической деформации ясна. Дух Св. делается Духом Христовым, и Христос остается единственной (в нашем смысле) Божественной Ипостасью.

---

4) Быть может, это[43] имя праздничного дня, осложненное молитвенными ассоциациями, вроде: «в Троице славимого».

Этот вывод из анализа одного стиха требует более тщательного обоснования.

За исключением упомянутых вариантов стиха о 12 пятницах, мы почти нигде не встречаем имени Отца[5)] или встречаем это имя в применении ко Христу:

Истинный Христос, Отец Небесный. (6, 206)

Быть может, эпическая поэзия дает мало поводов к именованию первой, наиболее закрытой от мира Отчей Ипостаси. Но и отрицательный аргумент не совсем лишен значения. В хорошо известном на Руси греческом апокрифе «Хождение Богородицы по мукам» [45] Бог-Отец ясно различается от Сына. В ответ на мольбы Богородицы и святых о прощении грешников Бог посылает своего Сына, который в конце концов и дарует некоторое облегчение мук[6)]. Эта сцена ничем не отразилась на русском стихе о Страшном Суде, который, однако же, заимствовал оттуда моление Богоматери. Христос нигде не показан в отношении к Отцу: Он не посылается Им и не молится Ему. «Отцу Божьему» (5, 74) в одном варианте стиха о Страшном Суде ошибочно поставлено вместо «Лицу Божьему», как справедливо указал Бессонов. Если Христос именуется иудеями в стихах о страстях Сыном Божиим, то это исключительная, вызванная евангельским текстом (Мф. 26, 63 и др.) замена обычного «Царя Небесного».

Встречаем мы среди небесных сил имя Саваофа [46], но в той знакомой нам формуле, где это имя заменяет «Христос Царь Небесный».

К Богу Салаоху,
К самой Матери Пресвятой Богородице,
К Единой Троице нераздельной. (5, 86)

И если в другом варианте того же стиха сам «Господь» обещает «своим христолюбцам» царство небесное «от самого Бога Саваофа», то едва ли здесь можно видеть противоположение Сына и Отца. Вернее, Господь, т. е. Христос, говорит о Самом Себе, как дальше в речи к грешникам: «Законы Христовы не сдержали». Так и в первом приведенном нами варианте «Господи» говорит праведникам, воскресшим к <?> «Богу Салаофу», Богородице и Троице:

Вот вам царство небесное,
От самого Бога Саваоха,
От самой Матери Пресвятой. (стр. 86)

[5)] Не говорим о заключительной доксологии [44] в некоторых стихах — простом повторении молитвы.

[6)] *Тихонравов*. Пам. отреч. рус. лит. II, 28—29.

Божественное лицо и здесь остаётся единым (если отвлечься от Матери).

В отличие от Бога-Отца, Дух Святый именуется часто. Это одна из любимейших небесных сил — иногда символ небесной силы вообще, часто силы таинственной, могущественной, но неясной и неустойчивой в своем словоупотреблении. Можно было бы написать особое исследование о народной пневматологии [47]. Значение этого имени многообразно, но оно не связано с триадологией.

Действительно, лишь в самых редких случаях это имя допускает ипостасное понимание, но тогда оно одно из имен Христовых. В одном варианте стиха о Страшном Суде Богородица молит своего Сына:

О Святой Дух, пресладкий!
Мой Сыне, Иисус Христос, Царь Небесный, свет. (5, 131)

В близком варианте Варенцова слова Богородицы поются так:

Иисус Христос, Пресладкий Сын. (5, 132)

Конечно, эпитет «пресладкий» говорит о сыне «сладчайшем» Иисусе. Но как объяснить это отождествление Св. Духа с Христом [48]?

Нам кажется, что источник смешения заключается в единственной молитве Св. Духу, которую знает Церковь и которой не мог не знать народ [49]. Начальные слова ее «Царю небесный» должны были привычно относиться им ко Христу, для которого они являются постоянным именованием. Тогда слова «Душе истины» должны были быть поняты как имя Христово. Недаром «небесный царь» встречается и в приведенных словах Богородицы. Такой же смысл имеют, конечно, и слова из стиха о Голубиной книге:

Начался бел свет от Свята Духа,
Самого Христа, Царя небесного. (I, 275, 283, 330)

Или, еще убедительнее:

От Свята Духа, самого Христа,
Самого Христа, Царя небесного. (307)

Если же в одном варианте мы имеем только

У нас белый свет от Свята Духа, (279)

то это результат сокращения. Смысл остается неизменным, как и в следующем варианте:

От Святого Духа Сагаофова. (287)

В других вариантах свет начинается от Господа, Суда Божия или Христа, Царя Небесного.

В огромном большинстве случаев «Дух Святый» означает силу Божию, посылаемую Богом (Христом) благодать и все действия этой силы, особенно таинственные, в материальном мире, на чем мы остановимся в другой главе. Эти смысловые оттенки во всяком случае ничего не дают для понимания народной триадологии. Мы возвращаемся к поставленному вопросу.

Если Бог-Отец (Саваоф) и Святой Дух приводятся к единству божественного лица Христова («показал в Троице *лицо* Свое»), то каков же смысл этого постоянного имени Троицы, которое всегда на устах певца, когда он хочет назвать небесные силы? На этот вопрос мы склонны ответить двумя догадками: во-первых, имя Пресв. Троицы дано народу так отчетливо и твердо всем церковным молитвенным чином, он так часто слышит в храме это таинственное имя, столько церквей со времен преп. Сергия посвящены Пресв. Троице [50], что народ должен был чувствовать бессознательно, что это имя ведет в самое средоточие божественного мира. Другими словами, имя Троицы остается именем Божиим даже тогда, когда понимание его утрачено или недоступно.

Второе наше предположение исходит из двух уже отмеченных выше явлений: частой передвижки Троицы на второе или третье место в формуле божественных имен и тесной связи Ее с именем Богородицы, за которым оно обычно следует. Отсюда само собой напрашивается вывод о богородичном понимании Троицы. Слово «Троица», воспринятое вне числового своего смысла, должно было звучать как имя женской божественной сущности и вступить в ассоциацию с именем Богоматери. Что такого рода смешение, как ни странно оно на первый взгляд, не является чем-то совершенно невозможным, доказывается общей народной тенденцией к слиянию или смешению в едином лице различных женских небесных лиц: например, как мы увидим ниже, Богородицы и Пятницы. Мы не хотим сказать, что в уме певца Троица превратилась в простой эпитет Богородицы. Однако что такое превращение возможно, доказывает один вариант видения Богоматери Егорию Храброму:

Явленая явилася сама
Мать Пресвятая Богородица,
Святая Троица неразделимая, (I, 404)

где о видении Троицы не может быть и речи; да и в других вариантах речь идет об одной Богородице. Близок к богородичному эпитету и следующий стих:

К Святой Троице, Богородице. (I, 376)

Но в большинстве случаев мы имеем бессознательный ассоциативный процесс поэтического творчества, в котором слова

намного опережают мысль. Подобно бреду больного, бред вдохновения раскрывает то, что лежит в подсознательной глубине народной души: в данном случае религиозную потребность в поклонении божественному материнскому началу. Эта догадка наша может быть сделана вполне убедительной лишь после изучения образа Богородицы. Но уже теперь анализ народной Троицы приводит нас к неожиданному выводу: в ней за троичным именем скрывается скорее основная религиозная двоица — мужского и женского божественных начал — Христа и Богоматери [51].



Христос

При потускнении троичного сознания понимание Христа в народной поэзии неизбежно приближается, выражаясь богословски, к монархианству [52]. Христос — Саваоф — Дух Святой — Творец мира, его Законодатель, Царь и Судия. Он же и его Спаситель, хотя искупление принадлежит к самым темным проблемам народного богословия. В именах Христа отражаются господствующие народные представления о Нем: Христос, Иисус (или Исус) Христос, Бог, Господь, Царь небесный, Спас, Судия праведный (или страшный). Однажды встречается «Учитель-наставник» (4, 224), «Сын Божий» в стихе о распятии или «незлобивый Сын Господний» (4, 199). Последние именования редки. Не часто мы встречаем и Спаса. «Спасом Милосердым» именуется Христос в одном стихе о Вознесении, где он оставляет нищей братии Свое имя. «Батюшка наш, Спас пречистый», — молится Алексей Божий человек в ночь своего ухода из родительского дома. В других случаях Спас ассоциируется с иконой: Спасов образ (I, 19; I, 415).

Постоянный эпитет Христа — «Царь Небесный» или «Небесный Царь». Приводить ссылки невозможно, ибо это имя встречается едва ли не на каждой странице. При большой редкости прочих имен Христовых «Небесный Царь» приобретает особое значение. Именно царем, владыкой и судией видел Его народный певец; такому Христу он молился. Само собою напрашивается на сравнение иконописный образ Господа Вседержителя («Пантократора»), который был господствующим на Руси, как и в Греции, изображением Спасителя [53]. Спас — «Ярое око», название, данное некоторым древним иконам Христа [54], не отмечает особой суровости определенного типа изображений: таким вообще видел Христа народ на «местной» иконе Его в иконостасе или в Деисусе над царскими вратами [55]. Таким Он вошел и в духовную поэзию народа.

В другой главе мы коснемся космогонического значения Христа. Здесь же отметим, что в антропоморфическом образе стиха о Голубиной книге рисуется явно иконописный лик Вседержителя.

Солнце красное от лица́ Божия...
Зори белыя (или «звезды частыя») от очей Божиих...
Ночи темныя от дум Господних...
Дожди сильные от мыслей Божиих...
Роса утренняя, роса вечерняя
(или «дробен дождик»)
От слез Его, самого Христа.

Красота небесного Лица и ясность Его очей затуманена темными мыслями и омыта слезами.

Сойдя на землю для нашего спасения, Господь сохраняет все свое Божество. Певец любит подчеркивать это; он не останавливается на человеческой природе и ее немощи во Христе. Его богословие явно кирилловское (от св. Кирилла Александрийского [56]), т. е. Эфесское, а не Халкедонское [57].

Мы видели, как редко встречаются в народной поэзии сюжеты из земной жизни Спасителя. Едва ли одно незнание Евангелия (подобно Библии) тому виной. Скорее мы имеем здесь дело с религиозным страхом, который не любит останавливаться на человеческой жизни воплотившегося Бога. В сущности, народное творчество разрешило себе одну тему страстей, которая с такой силой дана Церковью в богослужении страстной седьмицы. Рождественский цикл, огромный в Малой и Белой Руси, в Великороссии представлен (у Бессонова) тремя очень краткими стихами (№№ 234—236), к которым можно прибавить несколько великорусских вариантов избиения младенцев (№№ 317—318). Несходство с западно- и южнорусскими стихами разительное: там поется о радости, о воле и осле у яслей младенца — отзвуки далекого францисканства и умбрийского вертепа в Греччио [58]. У нас, на севере, все торжественно и сурово. «Персидские цари» (или волхвы) приносят дары рожденному Христу, как царю:

Ты яко царь ли, царевич! (II, 19)
Ты наш царь над царями. (19)

Младенец сам возлагает на волхвов «златы венцы» (II, 113—115); сам вещает, как Бог, и слова Его уже грозны обетованием грядущего суда над миром:

Мне не дороги ваши да́ры,
А мне дороги ваши души;
А я буду Бог над богами,
А я буду Царь над царями;
А я выберу себе апостолов,
А я дам-то им свою печать,
А я дам-то им свое крещение,
Разошлю я их по всем странам:
Кто приемлет их, той спасется,
А не приемлет их, той мучиться будет. (II, 18)

В этих словах уже дано эпическое понимание спасительного служения Христова. Оно представляется певцам прежде всего как апостольское послание на проповедь, т. е. как дарование закона. Сакраментальный момент дан в крещении. Поразительно, что смерть и воскресение отсутствуют.

Идея Христа-законодателя, оставившего миру книгу (или книги), по которой спасается, но и осуждается род человеческий, является одной из самых устойчивых в народной поэзии [59]. Так, о камне Алатыре в «Голубиной книге» поется:

На белом Латыре[7)] на камени
Беседовал да опочив держал
Сам Исус Христос... со апостолами...
Утвердил он веру на камени[8)],
Распустил он книги по всей земли. (I, 291)

И пришедший во славе Судия скажет грешникам:

У вас были церкви соборныя,
Во церквах были книги божественныя,
Во книгах было написано,
Написано и напечатано,
Чем душа спасти, как в рай войти.
(5, 239; ср. 229, 243, 245—246)

Народ помнит, что христианство есть религия Книги, хотя и не всегда знает, как назвать эту единственную из книг.

Уж и ноанече на сем свете
Все книги сгасли:
Одна книга не угасла –
Святое Его Евангелие. (5, 247)

С Евангелием отправляется Федор Тирянин на борьбу со змием:

Он пошел в Божию церковь.
Он и взял книгу евангельскую[9)],
Он пошел ко синю морю,
Он читает книгу, сам мешается,
Горючьми слезами заливается. (I, 526; ср. 552, 553)

[7)] *А. Н. Веселовский* удовлетворительно разъяснил происхождение Алатыря (искаж. «алтарь») [60] из круга паломнических преданий о Елеонских святынях [61]: там показывали тот камень, где беседовал с апостолами Христос. «Разыскания», III, сб. О. Р. Я. 28. Ср. *П. Коробка.* «Камень на море» и камень Алатырь в Ж. Ст. 1908, 4.

[8)] В этом стихе явное отражение песни канона: «На камени мя веры утверди» [62].

[9)] Здесь можно найти косвенное доказательство редкости домашнего употребления Евангелия в народной среде.

В стихе о Федоре Тирянине Евангелие — одна из самых постоянных и замечательных черт. Святой не расстается с ним и в бою. Его оружие в битве «книга, крест и Евангелие» (528) или «копье булатное, книга Ивангелия» (538, 539). Побив «силу жидовскую»,

Он раскрыл книгу Евангелия, (529)

чтобы произнести заклятие матери-земле, которая должна поглотить жидовскую кровь.

Младенец, сын Милосливой жены, читает книгу «Ивангелия» посреди горящей печи (4, 127).

И Егорий Храбрый (в одном из вариантов) читает Евангелие в котле кипящей смолы, несмотря на всю видимую несообразность этого образа.

Ягорий поверх смолы плавает,
Книгу Вангелия читает,
Херувимские стихи воспевает. (I, 500)

В другом варианте, более естественно, чтение Евангелия превращается в его «глашение»:

Он гласы гласит все евангельские.
(476; ср. 394, 399, 404 и т. д.)

Иногда, впрочем, как бы забывая имя этой таинственной Книги, народ называет ее псалтырью:

Псалтырь книга всем книгам мати,

потому что по ней

Поминаются праведных родители.
(I, 290; ср. Вар., 19)

Или же это сама Голубиная книга, ибо

Писал сию книгу сам Исус Христос (I, 286)

(варианты: Исай-пророк, Богослов Иван).

В самих описаниях Голубиной книги можно видеть отражение тяжелых кованых евангелий русских церквей:

Эта книга не малая,
Эта книга великая;
На руках держать, – не сдержать будет;
На налой положить Божий, – не уложится. (I, 301)

Интересно, что в некоторых вариантах потому

Окиян море всем морям мати,
Что выходит из ней церковь соборная,

где

Почивают книги самого Христа. (I, 272)

И, наконец, даже на небесах Господь изображается, в явной зависимости от иконописи,

Со матерью Своею,
На престоле сидючи,
Во евангелье глядючи. (279)

Насколько твердо помнит народ о законе, об учении Христа (ср. «Учитель-наставник»), настолько неясна для него тайна искупления. Читая стихи о распятии, мы находим в них лишь слабые указания на жертвенное значение смерти Христовой. Народ не забывает о спасительном смысле Креста, но здесь-то именно мы вступаем в область самых неожиданных религиозных ассоциаций. Все, знакомые с древнерусскими книжными памятниками, знают, что с самых первых времен письменности на Руси слово «христиане» писалось очень часто «крестьяне», с явной этимологией от креста. А так как первые апостолы славянства перевели греческое яяяяяя («погружаю») через «крещу»[10], то уже в книжной литературе мы имеем сближение — пусть только словесное — между крестом, символом искупления, крещением, таинством посвящения в христианскую религию, и именем этой самой религии. Разумеется, народ воспринял всю эту этимологию, еще более развив ее для целостного объяснения мистического содержания христианства. Прежде всего, как мы видели, он называет христианскую веру «крещеной». Во-вторых, делает попытки сблизить самое имя Христа с крестом. Так, в одном из вариантов «Голубиной книги» Христос просто именуется животворящим крестом:

Сион гора потому всем горам мати,
Что преображался на ней сам Исус Христос,
Животворящий крест.

То же повторяется и для Иордан-реки, для Иерусалима-града и, наконец, для кипариса-древа:

Кипарис древо потому всем древам мати,
Что распялся на нем животворящий Хрёст.
(I, 316)

В последнем слове мы видим попытку словесного отожествления креста и Христа. Те же ассоциации заметны в некоторых вариантах стиха о Лазаре:

Залатова ль Хряста, богач ни обзлачу, (Вар., 215)

---

[10] В основе всех этих древнеславянских образований, как доказывают лингвисты, лежит имя Христа в латинском (балканском) произношении: *Крист.* Ср. *А. Преображенский,* Этим. словарь рус. яз.; *Bernecker,* Slow. Etym. Wörterbuch, *P. Skok,* La términologie chrétienne en slave. *Rev. des Etudes slaves,* t. VII, p. 195 sq.

что означает крест или золотой оклад на иконе, но в дальнейшем из этого сделано малопонятное:

Убогому Лазарю золот Хрёст поём. (219)

Но если крест сближается с крещением и вера называется «крещеной», то отсюда недалеко до понимания крещения Христова как центрального события в деле искупления. В намеках на такое понимание нет недостатка.

В «Плаче Адамове», при общей книжности этого стиха, мы встречаем такую схему искупления:

Христос Бог родится,
В Иордане крестится,
Весь мир возновится;
Адам освободится. (6, 294—295; ср. 274, 294, 302)

Или в другом варианте:

Господь породился. В Ердани крестился,
Закон просветился. Весь мир обновился. (246, 248)

Или:

Христос Бог родился,
В Ярдани крестился,
Ад разрушился,
Весь мир обновился. (284; ср. 304)

В дальнейших вариантах эта идея приобретает полную конкретность. Обновление мира крещением Христа связывается с очистительной силой водной стихии и мыслится по аналогии с крещением-таинством. В лице Христа как бы крестится, очищаясь от грехов, вся земля:

В водах Иорданских
Крещается Бог всех,
Ту грех потопляет,
Змием главы сокрушает. (255)

В следующей молитве Адама иорданское крещение приводится уже в связь с крестной смертью:

Святым Духом обнови,
Иорданскими струями освяти,
Крестной страстию потри,
Кровию грех наш потреби. (256)

«Плач Адама» — один из самых книжных стихов, который так и не получил настоящей народно-эпической переработки. Поэтому настойчивые указания его на искупительное значение крещения Христова свидетельствуют о каком-то книжном источнике[63]. Его мы действительно находим в апо-

крифах, где повествуется о том, как рукописание, которым Адам отдавал себя в рабство дьяволу, было начертано на камне и камень этот лежал на дне Иордана, охраняемый двенадцатью змеиными главами. Когда Христос крестился, он сокрушил в воде змеиные главы. Окончательно рукописание было изглажено лишь во время сошествия Господня во ад[11]. Этот круг идей помогает усвоить народную мысль об искупительном смысле крещения Спасителя.

Этой идеи, правда, мы не находим в (силлабических рифмованных) стихах о крещении. Нет ее и в «Голубиной книге», где, однако же, крещение Господне в Иордане совершается далеко не в евангельской обстановке. Христос крестился (вариант: купался) «с силами небесными», «с грозными херувимами, со страшными серафимами» или «со двенадцатью апостолами». Другое представление мы находим в «Сне Богородицы», где рассказывается, как Мария (вариант: бабушка Саломея) тотчас по Рождестве крестит младенца Христа в Иордани:

> Крестил Его Иван Креститель,
> Принимал Симеон Христоприемец (6, 175 и др.)

или Иван Богослов (180).

Хотя и здесь нет легенды о рукописании на камне, но зато крещение поставлено в тесную связь с распятием:

> Над той над рекой над Иорданью,
> На крутом, на красном бережочке,
> Вырастало древо кипарисо;
> На том на древе кипарисе
> Там чуден крест проявился...
> На том кресте животворящем
> Там жиды Христа мучили-распинали.
> (6, 175—176 и др.)

Страсти Христовы, можно сказать, начинаются с самого Его рождения. Недаром великорусские рождественские стихи останавливаются преимущественно на преследовании Ирода и избиении младенцев. Отголоском этих страданий детства, прошедшим сквозь сложную и не вполне выясненную апокрифическую среду[12], служит очень интересный стих о «Милосливой жене милосердой», который, под именем жены Аллилуевой, очень распространен у сектантов — по-видимому, в связи с самосожиганием. Гонимая жидами Богородица с Иисусом встречает нена-

---

[11] *Тихонравов.* Памятники отреченной рус. лит. СПБ., 1863. Т. 1, стр. 16.

[12] См.: *Карнеев* в ЖМНПр., 1892, июнь.

зываемую по имени[13] жену с младенцем и приказывает ей «бросить свое чадо в огонь и пламя», взять «Самого Христа Бога на руце» и выдать Его за своего сына. Милосливая жена, не задумываясь, бросает в печь свое дитя. Прибегают гонители, и она показывает им мнимого Христа. Горе ее о своем сыне, которого она уже считает погибшим, и чудо спасения.

Во печи трава вырастала,
На травы цветы рассветали,
Во цветах младенец играет,
На нем риза солнцем воссияет,
Евангельскую книгу сам читает. (4, 120 и др.)

Или, еще сказочнее, в Аллилуевом варианте:

Поглядела она в огонь в пламя:
Тут зелен сад вырастает,
Райския пташки в саду распевают,
Младенец ея по садику гуляет,
По блюдечку яблоком катает. (138)

Каковы бы ни были источники этой любимой в народе песни, нельзя не видеть в ней эпического удвоения самой Богородицы и младенца Иисуса — по крайней мере, предвестие их грядущих страданий на Голгофе[14]. Недаром безымянная жена называется иногда Марией, как и сама Богородица в других стихах называется женой Милосердой (№ 477)[64], какой она по существу является всегда и везде; сыну жены Христос сам нарекает имя Аллилуя, что делает его воплощением одного из самых священных (и загадочных для древнерусских людей) божественных слов-имен[65]. Совершенно ясно отождествление с Христом в конце одного варианта: «Надо всем младенцам стал младенец» (142).

Для народной христологии очень важно, что во многих стихах не Богородица обращается к жене, а сам Спаситель:

Истинный Бог возвещает:
Жена Милосливая Милосердная!
Брось ты свою чаду в огонь-пламень,
Прими ты Христа Бога на руцы. (4, 124, ср. 126)

(Варианты: Истинный Христос Сын, 122; Христос Сын Божий, 128, 132; Меня, Христа, 139; Меня, Христа Бога, 136, 138). В одном стихе Богородица даже выходит из Вифлеем-града, унося Христа, «по Его, по Божию повелению» (140).

---

[13] В одном варианте, где отсутствует Богородица, она сама называется Марией (4, 137), в другом — Ионой (139).

[14] Один из вариантов кончается: «Слава Тебе, Христе, страсти *Твоей*» (125).

Сам же Христос, в большинстве записей, повелевает жене открыть печь, чтобы найти своего невредимого сына. И хотя бы она на краткий час

Брала Христа Бога на белыя руце,
Кормила его белой грудью,
(138, единственный вариант)

но Божественный младенец таинственно исчезает из ее рук.

Не могла Христа Бога соде́ржать,
На Его на светлость наглядеться:
Не стало Христа у ней на ручах. (119, 120; ср. 136)

Или иначе:

Истинный Христос да Сын Божий,
Он невидимо с рук, с колен стекает,
Невидимо в руцех не стало. (123, 129, 132)

Другими словами, младенец Христос лишь телом младенец. Его Божество не допускает детского человеческого сознания. — Яркая черта кирилловской христологии.

Уже этот пролог страстей показан скорее как эпизод страданий гонимой Богоматери при бесстрастии младенца. Сейчас мы увидим, что и собственно Голгофа в народном сознании дана сквозь страдания Богоматери, которая является, таким образом, главным лицом Господних страстей. Белорусско-украинские варианты, иногда прямые переводы с польского, ставят нас прямо перед крестом Христовым. В великорусских, даже в том типе, который начинается с предательства Иуды и переходит непосредственно к кресту, скорбь Марии и утешения Христа составляют главное содержание [15]. Они же господствуют и в двух других стихах: «Сон Богородицы» и «Хождение Богородицы». В первом из них вещий сон о Голгофе толкуется Богородице Христом; второй вводит страсти Христовы рассказом о том, как Богородица разыскивает своего уже распинаемого Сына. Плач Богородицы у креста и утешение ее Сыном составляет основу всех трех стихов.

В стихах об Иуде, где есть не лишенные трагического юмора народные черты (Иуда на базаре, его торг с «духовными архиреями»), певец запомнил гефсиманскую ночь:

Встаньте, ученики, вы не спите:
Мои страсти вы досмотрите...
Моей смерти вы подождите,
Что смерть моя, ученики, приходит. (4, 195—196)

---

[15] Есть, впрочем, и отдельный стих — вернее, два стиха — о предательстве Иуды (у Бессонова в 4 вариантах, №№ 369—372).

В этой группе предательство Иуды усиливается отречением Петра.

К мучениям Христа есть и народные дополнения: таково бичевание у столпа, вероятно навеянное западной традицией, особенно иконографической:

Тогда за Христа схватились,
Цепь железную наложили...
К столбу Христа привязали,
Глаза Христу завязали [66].

В распятии на кресте между разбойниками упоминаются гвозди, копье, оцет [67], терновый венец и трость. Бичевание Христа и оплевание чаще всего изображаются уже по пригвождению <?> к кресту. Из наиболее странных изобретений: в одном варианте к копью и гвоздям прибавлена сабля: «В голову саблею пресеченно» (6, 184) и в другом, кратком, но прекрасном, начинающемся «Во городе во Русеи», Христос распят в «церкви соборной» [68].

Но обычно крестные муки переданы сжато, эпически спокойно, в нескольких строках. В словах иудеев подчеркивается богосыновство Христа:

Возми, возми Сына Божия,
Распни, распни, не замедли, (Пилату — 4, 191)

или перед крестом:

Мы чаяли Его – пророка,
Ажно Он – Сын Божий! (201)

Можно было бы собрать очень немного черт, связанных с божественным кенозисом [69] в распятии или с жалостным умилением перед ним. Так, в одном из вариантов «Сна Богородицы» в устах самого Спасителя предсказание Его грядущих мук звучит кроткой жалостью:

Совсем Меня, матушка, присрамляша,
Желчью Меня напоиша. (6, 181)

Сюда относятся и некоторые ласкательно-уменьшительные слова, вроде:

И в ручки, и в ножки гвоздики вковали, (4, 194)

почти все из «Сна Богородицы». И последнее не случайно. Здесь ведь все муки Христовы переживаются пролептически [70] Богородицей, на которой народ сосредоточил все свое умиление перед богочеловеческим страданием.

Одушевление певца возрастает, когда у креста появляется Богоматерь. Мы оставляем до следующей главы страсти Богородицы. Но ответные утешения Христа, навеянные песнопе-

ниями страстной субботы — «Не рыдай Мене, Мати», — очень важны для народной христологии.

Убивающаяся Мария вопрошает или сетует о напрасных страданиях Сына:

А чадо мое, Бог, Царь Небесный!
А напрасную муку принимает,
А безвинную кровь святу проливает. (209 и др.)

Здесь недаром подчеркнута божественность и царственность Христа. В одном варианте «Сна Богородицы» у Христа перед тем, как надеть на Него терновый венец, как с царя,

Злат венец с главы срывали. (6, 176)

Утешения Христа не всегда отвечают на недоуменный вопрос Марии, но они всегда, как в церковном песнопении, оканчиваются обетованием воскресения и содержат в себе указания на потрясение природы и чудесные знамения:

Того ли ты, Мати, не знаеши:
Мене ради солнце померкла,
И луна в кровь претворися,
Небо и земля потрясеся,
Завеса церковная разодрася. (4, 201; 204)

Вариант:

Весь мир на земли, Мать, прослезится. (4, 208)

Или иначе, как бы с некоторым скрытым торжеством:

По Мне, Мати, плачут небо и земля,
По Мне, Мати, плачут солнце и луна,
По Мне, Мати, плачут реки и моря,
По Мне, Мати, плачут старыя старицы [71],
По Мне, Мати, плачут вдовы-сироты. (4, 225)

Утешительность этих знамений — в их указании на божественность Христа, над которой смерть не властна. В «Сне Богородицы» они, впрочем, имеют совершиться по погребении Христа, так как являются предвестниками Его воскресения. Здесь отметим народные вариации:

Великая тут страсть сочинится:
Земля и небо потрясется;
И каменная туча воздоймется,
И завесы церковныя – престолы разрушатся...
И чистыя (частыя) звезды наземь падут. (6, 177)

Певец, который не смеет пристально вглядываться в страдания Христовы (здесь все отличие от западного христианства) и не позволяет прибавлять от себя ничего к евангельским орудиям

страстей, не боится гиперболизма своей фантазии, когда нужно подчеркнуть божественную мощь Христа и в Его смерти.

И вот здесь, и при том лишь в небольшой группе стихов о распятии (не во «Сне» и не в «Хождении»), Христос объясняет матери смысл своей «живоносной смерти» (4, 208):

Не плачь, Мать Моя Пресвятая:
Эта ли мука – вам живот вечный,
А верным до раю ли спасение,
А грешным душам на вечную муку! (4, 209)

Как и в словах родившегося в Вифлееме младенца, дело спасения остается обоюдоострым. Для спасающихся оно зависит от веры. Другой вариант делает его зависимым от покаяния, которое здесь представляется единственным плодом Господних страданий:

Со страхом мы, братие, восплачемся:
Мучения – страдания Исуса Христа.
Восплачемся на всяк день и покаемся,
И Господь услышит покаяние,
За что и нам дарует Царствие Свое,
Радости и веселию не будет конца. (4, 220)

Народных песен о воскресении нет. Имеющиеся стихи явно книжного содержания или же западного происхождения. В стихах о распятии, которые заканчиваются обетованием воскресения, оно изображается в двух вариантах, соответствующих двум иконописным типам: древневосточному и западному. Первое есть сошествие во ад и освобождение праведных душ. В одном из вариантов «Сна Богородицы» эта тема развивается чрезвычайно подробно. Своеобразно и описание погребения Христа, как будто ни в чем не зависящее от евангельского текста:

И тут проклятые
Христу плащеницу сковали,
Христа в плащеницу клали,
Обручи набивали
И оловом заливали...
Желтыми песками засыпали,
Каменными горами закатали,

Горючими камнями завалили...
В третий день Христос воскресе...
Вставал наш батюшка,
Истинный Христос, Отец небесный. (6, 205—206)

Это воскресение происходит в недрах земли. Поэтому о Христе говорится как о не вполне воскресшем:

Ни в живых Он и ни в мертвых. (Ib.)

Освобождение душ из ада представлено как выведение всех царей (кроме Соломона, который сам сумеет выйти, по известной апокрифической традиции). Но и здесь не забывают сказать о разделении:

Грешных на левую,
Праведных на правую. (6, 206)

И застонавший ад утешается обещанием вторичного наполнения:

Не стони ты, адие,
Не стони, проклятое.
Ты будешь, адие,
Ты будешь, проклятое,
Пред останною кончиною
Наполнено клетовщиками, зубчиками [16],
И ябедниками, и ябедницами,
Платонами [17], архиереями,
Архимандритами, протопопами.

В другой группе стихов воскресение приравнено вознесению на небо в величии и славе. Со креста Христос утешает Марию:

И на небеса вознесуся,
Со страшными херувимы,
Со грозными серафимы. (Вар., 59; [Бес.] 4, 193, 202)

В одном из вариантов стиха о Вознесении оно просто называется Воскресением:

Как пришло, приходило нонь светло Христово
воскресенье,
Господь на небеса вознесся.
(Жив. Ст., 1907, 3, № 13)

Не потому ли праздник Вознесения оставил большой след в духовных стихах, что в народном сознании он сливается с Воскресением? В скорбной поэзии страстей и, может быть, во всей вообще духовной поэзии народа воскресение Христово (если связывать с ним и будущее блаженство праведных) — единственный луч радости.

Меня ради солнце воссияет,
Небо и земля возрадуется,

---

[16] Клеветниками и зубоскалами (Бессонов).

[17] Конечно, не философами, как думает Бессонов, а митрополитами, по имени известного московского иерарха [72].

И весь мир на земли возвеселится,
Дождавшись Христова Воскресенья. (2, 204)

Но подлинно ли оно уже наступило для народа? Не обетование ли это грядущего всеобщего воскресения? Мы начинаем подозревать это, когда Господь, утешая Богородицу, обещает ей посмертное прославление.

Во веки, матушка, прощуся,
До светлого Христова Воскресения. (6, 183)

Недаром целая гру́ппа стихов о Страшном Суде начинается с Воскресения Христова, которое непосредственно предваряет воскресение всех умерших:

Воскреснет Небесный Царь,
И вознесется рука Его. (5, 176, 183, 186, 189, 191, 192)

В народе живет два представления: о Христе небесном и о Христе погребенном, до конца времен покоящемся в своем гробе. Последний образ является очень устойчивым и встречается в самых различных стихах, чаще всего связанных с топографией Иерусалима. Народ помнит о гробнице Христовой как о величайшей святыне святого города. Иногда эта гробница представляется чудесно висящей в воздухе, как в стихе об Анике-воине:

Где Христова гробница пребывает на воздуси,
(Варенцов, 110)

и в некоторых вариантах стиха о Голубиной книге (I, 312). Народ не хочет примириться с пустотой этой гробницы. Что же хранится в ней? Если один из вариантов «Голубиной книги», как мы видели, дает ответ:

Почивают книги самого Христа, (I, 272)

а другие, гораздо более многочисленные:

Почивают ризы самого Христа,
(I, №№ 82, 86, 87, стр. 271, 302)

то нередко мы читаем:

Стоит гробница на воздусех белокаменна,
Почивают мощи самого Христа, царя небесного.
(308, 312, 332; Варенцов, 13)

В «Голубиной книге» это топографическая деталь, связанная с Иерусалимом. В «Хождении Богородицы» гроб с мощами Христа — существенная часть финала, дающего утешение и разрешение мукам Богородицы. Но здесь гроб Христов покоится в одной церкви с гробом Матери и Иоанна (Богослова или Предтечи):

Во этой во церкви три гроба стоят.
Во первом во гробе Святая Дева,
Во другом во гробе Иван Богуслов,
В третьем во гробу сам Исус Христос. (4, 240)

Как объяснить эту столь дорогую, очевидно, для народа апокрифическую черту, идущую вразрез с основным догматом христианства? Если разрешить себе догадку, то мы сказали бы, что народ более дорожит осязательной материальной святыней, телом Христа на земле, чем торжеством Воскресения (Вознесения), уносящим Христа с земли на небо. Мощи Христа, мыслимые, очевидно, по аналогии с мощами святых, являются материальным источником благодати, вещественным залогом освящения мира. Противоречит ли этот вариант легенды вере в воскресение, явно утвержденной в стихах о страстях? Даже если допустить противоречие, оно не нарушило бы нашего представления о законах народной поэзии. Но, пожалуй, никакого противоречия и нет, и певец может для себя проводить разграничение между телом Христа, покоящимся во гробе, и его Божественным духом, восседающим на небесном престоле. Это раздвоение вполне соответствовало бы посмертной жизни святых, которые пребывают одновременно и в раке своих мощей, и на небесах.

Воскресший Христос еще раз сошел с небес в Пятидесятницу,

Пускал по земле Свой Святой Дух, (6, 121 и др.)

и после этого он пребывает в небесной отрешенности от человечества, царящий над миром, как его грозный Судия. Никогда народный певец не показывает Его отвечающим на молитвы, снисходящим для помощи и утешения в беде — то, чего народ ждет от святых и Богородицы. Христос оставил людям свой закон и — Судия Праведный — придет потребовать отчета. В «Свитке Иерусалимском» [73] Христос посылает людям свое последнее предупреждение. Это письмо, упавшее с неба в камени (подобно книге Голубиной), где является людям

Яво (Христа) рукописание,
Духом Святым напечатано.

Письмо содержит указание на близость конца:

Чада вы Мои...
Время Божие приближается. (6, 69)

Христос обличает грехи человеческие, указывает путь спасения. Кончается оно эсхатологической угрозой, отличной от канонической апокалиптики:

Да не послушаете Мои заповеди,
Разодвину Я седьмое небо,

Спущу на вас каменья горящую,
Воду кипящую,
Побью вас камением на земле. (6, 71)

Или иначе:

Сотворю вам небу медную,
Землю железную...
Поморю вас гладом на земле. (6, 72)

Или, еще ужаснее, в одном из «богородичных» вариантов стиха о Страшном Суде:

Сошлю я на вас остропилателей [18],
Судьи вам немилостивые...
Сошлю на вас споядателей,
Птицу Главину, крылья орлины,
Крылья орлины, ноги железныя,
Власы на них женския:
Расточат вашу кровь христианскую. (5, 121)

Но все это лишь предвкушение того страшного дня, о котором народ поет в бесчисленных песнях и который завершает трагическую судьбу человечества. Мы встретимся еще с образом Христа на Страшном Суде в главе о народной эсхатологии. Этим Судом сильнее всего окрашивается представление певца о Христе:

А кто не слыхал страха Христова? (5, 195)

---

18) Отражение имени Пилата в связи со словом «пила».

Богородица

Вся тоска страдающего человечества, все умиление перед миром божественным, которые не смеют излиться перед Христом в силу религиозного страха, свободно и любовно истекают на Богоматерь. Вознесенная в мир божественный, до неразличимости с небесным Богом, Она, с другой стороны, остается, в отличие от Христа, связанной с человечеством, страждущей матерью и заступницей. Другими словами, богочеловеческое благовестие христианства, стесненное кирилловской христологией, прокладывает себе русло в почитании Богоматери [74].

Обращаясь к Ней или говоря о Ней, певец находит самые нежные и трогательные слова:

Мать моя – Матушка Мария,
Пречистая Дева, Пресвятая, (6, 175)
Свет Мати Мария,
Пресвятая Богородица, (6, 193; 6, 191)
Солнце красное, (I, 425)
Пречистая голубица, (4, 18)
Мати Божжа, Богородица,
Скорая помощница,
Теплая заступница,
Заступи, спаси и помилуй... (I, 38)

В образе ее, не юном, не старом, словно безвременном, как на православной иконе, народ чтит небесную красоту материнства:

Не плачь, не плачь своей красы,
Не слези своих ясных очей!
(Вар., 58; [Бес.] 4, 192; 6, 185)

Но это красота матери, а не девы [75]. Явно чуждым великорусской мариологии, явно навеянным Западом представляется образ:

Девица – всем царица. (Вар., 47)

Однако красота Ее подернута дымкой слез. Она всегда остается воплощенным страданием.

Страсти Богородицы начинаются, как мы видели, еще до рождения Божественного Сына. О «Сне Богородицы», первых

богородичных страстях, Бессонов заметил: «Нет произведения более известного всем и всюду». Здесь содержанием пророческого сна является собственно рождество и крещение Сына, связанное с видением вырастающего на берегу Иордана крестного древа. Христос сам — в утробе — толкует этот сон Матери, относя его к Своим страстям (6, 175). Едва родивши Сына, Мать должна спасать Его от палачей Ирода (или от «иудеев» в стихе о Милосливой жене). Те же скитания, то же бегство, которые сопровождают первый, рождественский, цикл Богоматери, вводят и последний, страстной Ее цикл. Весть о распятии Сына застает Марию далеко. Она ходит по земле, ищет Христа:

По горам, по горам по Сионским, (4, 238)
По горам, по крутым горам, (4, 242, 247)
По чисту полю, (4, 244)
По святой Руси. (4, 243)

От встречных «жидов» она узнает о совершающейся казни:

Плакала-ходила Святая Дева.
При ней были три мироносицы жены. (4, 214)

Иногда ее скорбь выражается в чисто народных эпических чертах:

Ударилась о землю, едва бысть жива. (4, 216, 223)
Увы, мать, сыра земля, возьми меня к себе. (223)

Очутившись перед крестом, Богородица не сдерживает своего отчаяния, своих упреков Сыну за Его вольную и бесполезную смерть:

Спасе мой любезный, надежда моя,
Почто не послушал Матери Своей?[76] (4, 223)
Нарекался жить бессмертным,
Напрасную смерть получаешь,
Безвинную кровь проливаешь. (6, 176, 181)

И совсем человеческое:

Одну меня, матерь, покидаешь.
Кто же мою старость прибережует? (6, 176)

В утешениях Спасителя, обращенных к Матери со креста, мы уже отмечали те христологические мотивы, которые должны рассеять Ее религиозные сомнения. Здесь остановимся лишь на Его личных обещаниях Богородице. Стих помнит о евангельском поручении Иоанну Пресвятой Девы:

Оставляю Я на Ивана на Богослова,
На друга да на Христова,

или:

И спокидаю Я тебя со Святым Духом
И на Святого Иоанна на Богослова. (6, 192, 196)

Но часто смешивает его с другим Иоанном, как это обычно в народных стихах:

Я оставлю с Тобой, Матерь, святого
Того ль Ивана Предтечу,
Крестителя, друга Христова. (6, 176)

Но Матерь Божия этим не хочет утешиться:

Иван Предтечь мне не в надежды. (6, 176)

Иван Богослов мне не в начет [77]. (6, 182)

Тогда Спаситель открывает Ее будущее прославление [78].

Я сам к Тебе, Матушка, буду,
Я сам Тебя, Деву, споведу́ю,
Я сам Тебя, Деву, причащу́ю,
Я сам Твою душеньку выну,
Я сам Твои мощи привпокою,
Спишу Я Твой лик на икону
Поставлю Твой лик за престолом
Во всякой соборной Божьей церкви.
(6, 182—183, 177, 185, 186, 188, 189, 191, 195, 199)

Господь сам, вместе с народом, с «патриархами и царями» приложится к Ее иконе, будет молиться Ей:

Сам Я Твоему лику помолюся
И сам к Пресвятой приложуся. (6, 177, 183)

Интересно, что, по-видимому, народный певец совершенно не знает церковного предания, нашедшего выражение в апокрифах и в литургике, о воскрешении Богородицы [79]. Он совершенно отчетливо различает Ее душу и Ее «мощи». Тело Ее погребает сам Христос:

Погребу Твое тело с святыми, (6, 186)

или:

Погребу Твои мощи с ангелами,
С херувимами да со славными серафимы. (189, 192)

Или:

И погребу Я Твои мощи
Во церкви Божией и во соборе. (192)

Только душа Ее успокоится на небесах:

Сам преупокою Твою душу
С Собою в небесном царстве. (194)

Или еще подробнее, где не может быть места сомнению:

С Тобою ж Я, матушка, прощуся,
К мощам ко Твоим приложуся,

Отошедши от мощей, поклонюся.
Я сам упокою Твою душу
Во царствии небесном с Собою... (6, 197)

Здесь нет никаких колебаний, подобных тем, какие мы видели вокруг воскресения Христова. И объяснение навязывается само собою. Народ не хочет уступать небу свое сокровище. Он хочет хранить на земле мощи Богородицы, что бы ни рассказывали ему его любимые греческие апокрифы. И вот все записи того стиха о страстях, который был назван «Хождением Богородицы», оканчиваются видением трех гробниц в соборной (Сионской) церкви:

Во первом гробе сам Иисус Христос,
Во втором гробе Иоанн Предтеча,
Во третьем гробе Святая Дева. (I, 244, 241, 247, 248)

Лишь в некоторых вариантах Иоанн назван Богословом (240, 248), но мы все же с уверенностью признаем в мощах третьей гробницы приемного сына Богородицы. Все святые Иваны неизбежно смешиваются в народной поэзии. Образ Деисуса здесь как бы сам подсказывает это смешение. Но гробница Иоанна Богослова должна быть третьей по самому родству апокрифической его легенды с легендой Богоматери и с воскресением Христовым. Предание рассказывает, что Иоанн не умирал (ср. Ио. 21, 23), но спит в своей Эфесской гробнице. Именно по образу этого «успения» Иоаннова народ создает представление о трех спящих. Из этих трех сионских гробов Иоаннов в мифологическом смысле является первоначальным.

Три гробницы окружены символами, в которые народ вкладывает свое интимное понимание уснувших божественных лиц. В этих символах есть градация — не церковно-иерархическая, но поэтическая. По красоте и развитию образов бесспорно ясно, кому из трех принадлежит сердце народа:

Над Исусом Христом
Свечи теплютца,
Над Иваном-Предтечом
Лампаты горять,
Над Святой над Девой
Лоза выросла.
На этой на лозе
Три пташки сидят,
Три пташки сидят,
Жалостно поют,
Жалостно поют,
Разлуку дают. (4, 242)

Символы гробницы Христа и Иоанна церковно-литургичны и при том взаимозаместимы, т. е. то, что в одних вариантах

приписывается Христу, в других — Иоанну. Чаще всего над Иоанном свечи теплятся (но 4, 248 над Христом). Над Христом «все попы поют» (240 или «молебны поют» 244) или чаще всего «ангелы поют» (243 bis 248; но 4, 248 над Иоанном). Символы Богородицы райски-космичны и, колеблясь в деталях, сохраняют общее впечатление природной («софийной») красоты: пташки (240), лоза (243), цветы (розы 248).

А над Девою Святой цветы расцвели,
Цветы расцвели, цветики лазоревые,
На тех на цветочках сидят пташки Камскии
(вар.: птицы райския),
Поют стишочки херувимские. (244, 248)

Это райское «успение» среди птиц и цветов является кафартическим завершением страстей Богородицы. Это ее упокоение от страданий. Но для страждущего мира, который видит в Ней свою утешительницу, «успение» не исход. Не в гробу хочет видеть народ свою Мать и Царицу, но и не на небесном, далеком, престоле. Ее земное пребывание указано в утешительных словах Спасителя на кресте. Богоматерь живет в своей иконе «за престолом», и это самое устойчивое представление народных стихов. Здесь на запрестольном богородичном образе Ее всегда находит молящийся, как находит и враг. В стихах о Соловецкой осаде[80] царский воевода Салтыков стреляет в церковь:

Как ура́нил воевода
В Божию Матерь на престоле. (I, 680)

И Она сама повелевает пономарю Эдесской[81] церкви ввести к Себе молящегося на паперти Алексея:

Возьми ты святого в Божью церковь,
Постанови Мне его перед престолом. (I, 103)

В стихе о 12 пятницах само Успение Богородицы совершается за престолом:

В ту пятницу за престолом представилась
(вар.: приуспела за престолом)
Мать Пресвятая Богородица. (6, 150, 146)

Славяно-русское название престола вызывает представление о нем не как о столе («трапезе»), а как о троне[82]. Тогда Богородица пребывает уже не на запрестольной иконе, а на самом престоле, восседая или почивая на нем. Престол Христов становится Ее престолом:

Пришел я к Тебе, свет, помолиться...
К Твоему честному престолу приложиться. (I, 104)

Во многих вариантах «Сна Богородицы» она изображается в самом начале, пролептически, почивающей на престоле:

Во граде в Иерусалиме
Спала матушка Мария на престоле (6, 205)

вместо

Спочивала я, Мать Божия, за престолом, (6, 190)

или:

Я спала-почивала
Во Божьей во церкви,
В олтаре на престоле. (185, 187)

Отсюда, со своего престола, Богородица, невзирая на свой сон, бодрствует над миром и сходит для его утешения. Все действие Промысла Божия, всякий ответ небесных сил на молитву народ представляет как заступничество Богородицы, если не иметь в виду, в особом частном случае, помощи того или иного святого. Но Богоматерь есть прежде всего помощница и утешительница святых. Это Она освобождает Егория из его погребов:

Явилось ему явление:
Сама Матерь Божия Богородица.
Восставали ветры разбуйные [83], (I, 399)

которые разметали пески подземной темницы. Выйдя из погреба, Егорий прежде всего благодарит освободительницу (I, 471). На Нее же крепче всего надеется Федор Тирянин, отправляясь на врагов:

Я надеюся и начаюся
На силу и на небесную,
На Мать Божию Богородицу,
Книгу, крест и Евангелие [84]. (I, 528)

В ее Эдесский (Иерусалимский) храм едет молиться отрекшийся от мира Алексей. Правда, молитва его не о помощи в беде, а о спасении души. Вот почему варианты стиха колеблются в определении имени небесной силы: то это «Господь Бог», «Господь, Спасе мой милосердый», то

Свет, Пресвятая Мать Богородица

или вместе:

О Господи, Царю небесный,
О свет пресвятая Богородица. (I, 111)

Но всегда Она выслушивает его молитву и через пономаря призывает его к своему престолу, повелевая ему вернуться в Рим, в дом родителей. По некоторым же вариантам именно Богородица велела ему в юности оставить жену и родительский дом:

Богородица с небес прогласила:
Не смекай ты житья цясового,
Смекай ты житья векового [85]. (Истомин, I, 7)

И Василий Великий, согрешивший после двадцати лет воздержания «хмельным питием», от Богородицы слышит укоры, кается в бурной молитве и от Нее же выслушивает слова прощения [86]:

Доходна твоя, Василий, до Господа молитва
И до Матери Пресвятой Богородицы. (6, 111)

Простые смертные в стихах обращаются к святым; святые к Богородице. На плечах Богородицы держится мир. Только Ее молитва спасает его от гибели за наши грехи. После всех страшных угроз «Свитка Ерусалимского» Христос останавливается:

Да молится об вас Мать Моя,
Владычица Пресвятая Богородица:
Аз Ея моления слушаю. (№ 564; ср. 5, 121)

Но среди этого общего промысла о мире у Богородицы есть свой малый круг, Ей свойственный. Отчасти он связан с малой эсхатологией, с отшествием праведных душ. Иногда Богородица замещает ангелов-психопомпов [87], как обещается в стихе о 12 пятницах всем чтущим одиннадцатую пятницу, пятницу Рождества Христова:

Тогда сойдет с небес
Пресвятая Богородица,
Возмет душу на руцы,
Вознесет в царствие небесное. (№ 579)

Так в «Дмитровской Субботе» Богородица сама представляется поющей панихиды за упокой павших на поле Куликовом [88]:

По тому ль полю Куликову
Ходит сама Мать Пресвятая Богородица,
А за ней апостоли Господни
Архангели-ангели святыи...
Отпевают они мощи православных,
Кадит на них сама Мать Пресвятая Богородица.
(I, 674)

Другой круг промыслительного дела Богородицы связан с Ее достоинством как Матери и Девы: это охрана целомудрия — особенно в слове. Недаром Она, столь милосердая ко всем, проявляет такую суровость к Василию за одну чарку вина. Вино — враг целомудрия, и Богородица произносит целую речь — народно-сатирическую — против пьянства. Среди всех злых последствий вина одно имеет страшное, мистическое значение [89]:

Пьяница матерным словом сквернится...
Он и не мать бранёт и ругает...
Пресвятую Богородицу порицает... (№ 575)

Если мужчина произнесет эту хулу,

Невидимо земля и небо потрясется,
Богородица на три года от его лик отворотит.

Если женщина — то на семь лет.

В «Свитке Ерусалимском» последствия этого черного слова изображаются страшным потрясением в небесном мире:

Матерно не бранитеся;
Мать Пресвятая Богородица
На престоле вострепенулася,
Уста кровью запекаются. (№ 564, № 604)

От этого слова «месяц и звезды потухают».

От матерного слова все пропали. (№ 604)

Это не просто грех против целомудрия — против «девства», это грех против божественного материнства, т. е. самого сердца народной религиозности. В самом деле, Богородица не только Божия Мать, но и Мать вообще, общая наша мать («мать богов и людей»)[90]. Вот в каком смысле Мария называется просто Матерью, Матушкой Марией. И это материнство Ее не только по любви, по усыновлению Ей мира, но и по прямому рождению. Иногда мы видим, что она действительно мыслится родительницей и творительницей мира:

Аще Пресвятая Богородица
Помощи своей не подаст,
Не может ничто на земле в живе родиться,
И ни скот, и ни птица,
Ни человеком бысть. (6, 73)

В стихе о Василии прямо указывается, говоря о последствиях указанного греха против материнства, на Богородицу,

Которая нам сотворила
И небо, и землю, и солнце, и месяц,
И частыя звезды. (№ 575)

Пребывая в самом сердце мира божественного, Богородица уже не отделяется от Бога. Молитва Ей и молитва Богу — одно и то же. В некоторых вариантах стиха об Алексее святой молится Господу Богу, а отвечает ему Богородица:

О раб Мой, Божий человече!
За чем ты ко Мне, Мой раб, приходишь,
Какой милости у Меня просишь? (I, 104)

Иногда Она отождествляется со Святым Духом, т. е. с общим наименованием божественной силы:

Перевозил Алексея сам Дух Святой,
Мать Пресвятая Богородица... (Адрианова, 266)

Иногда Ее воля отождествляется с волей Божией даже там, где речь идет об осуждении грешных, т. е. где это отождествление лишает Богородицу Ее собственного призвания — утешительницы и заступницы. Так, Лазарь, пожалевший богача в аду, не может его вызволить оттуда:

Не моя ж тут воля – самого Бога,
Пресвятой Девы Богородицы. (I, 65)

Шаг дальше, и на Страшном Суде Богородица сама произносит приговор грешникам (№ 485).

Впрочем, эта последняя роль Судии, вытекающая не из природы Богородицы, а из Ее общей божественности, случайна и редка. Она противоречит Ее материнству. Богородица остается промыслительницей и родительницей мира, предоставляя Богу отцовски царскую власть: законодательства и суда.

Если Богородица может сливаться с Богом, то, с другой стороны, Она иногда вступает в чередование и с низшими святыми силами женско-материнской религии народа. Такова, прежде всего, святая Пятница [91]. В известном стихе Пятница является пустыннику и учит его, как спастись роду человеческому. Но в одном варианте читаем:

Ему Пятница во сне приснилась
И Богородица появилась. (№ 594)

Пятница вместо Богородицы (Истомин II, стр. 6) является святому в одном из вариантов стиха об Алексее. Упомянем, в порядке аналогии, что в болгарских стихах, соответствующих «Хождению Богородицы», вместо Марии встречает жидов и слышит весть о распятии Неделя, олицетворение Воскресения («Анастасия») [92].

И, наконец, как общая Мать, связанная с космическим рождением, Богородица может сливаться с матерью-землей, олицетворением космоса. Это тождество было бы трудно доказать цитатами. Народ сохраняет дистанцию между миром божественным и земным, но, как увидим ниже, переносит на матерь-землю значительную часть того комплекса религиозных чувств, которые обычно у него связаны с Матерью Божией [93].

Ангелы и святые

Мир «небесных сил», конечно, должен включать в себя и ангелов — к ним это имя относит и церковный гимн [94]. Однако ангельский бесплотный мир отражен очень слабо в духовных стихах. К ним не обращаются с молитвой; они не являются к людям в видениях как вестники божественной воли. Их явление святому Димитрию Солунскому не доказывает противного. Святой, как и ангелы, принадлежит уже к духовному, развоплощенному миру. Именно благодаря своей бесплотности они мало связаны с землей и человеком. Их место на небесах, в окружении небесного Царя. В апокрифической евангельской истории при Крещении, Преображении, Воскресении и Вознесении они необходимы, как мы видели, в свите Царя-Христа:

Со грозными херувимами,
Со страшными серафимами. (I, 332—333)

Это постоянные эпитеты высших архангельских чинов. Грозность их — отблеск грозной славы небесного Царя. Однако литургия и предание церковное дает другую черту для небесной жизни бесплотных духов: их чудесное, райское пение. Духовный стих знает и ангельское пение, хотя имеет тенденцию заменять поющих ангелов райскими птицами. Если Егорий среди мучений

Стихи поет херувимские
(Истомин I, 10; I, 500, ср. I, 6)

или:

Гласы гласит по-архангельски,

то в этих обоих, очень устойчивых образах «херувимских стихов» и «архангельского гласа» нельзя не видеть отражения двух известных народу литургических гимнов [95]. Бесплотные духи, естественно, встречают человеческую душу в момент ее развоплощения. Народ знает ангелов прежде всего как ангелов смерти. И притом двоякого рода. Одни принимают души праведных, убогого Лазаря:

Сослал ему Господи
Тихих ангелов,
Ах да милосливых...
Положили его душеньку
На белу пелену
(вар.: На золоту мису),
Понесли его душеньку
К Абрамию в рай. (I, 46)

Не такова смерть грешного богача:

Сослал ему Господь ангелов,
Не тихих, не смирных, не милосливых:
Вынули его душу скрозь ребра его,
Посадили его душу на копье,
Вознесли его душу высоко,
Посадили его душу прямо в ад. (I, 44)

Эти немилостивые ангелы, Божьи посланцы, как будто отличны от демонов, которые в некоторых вариантах заменяют их:

Ссылал Господь Бог трех пекельников,
Старших и больших, с железным крючьем, (I, 64)

хотя и «пекельники», т. е. обитатели пекла, посылаются Богом.

Сходна по своей двойственной природе с немилостивыми ангелами смерти и сама Смерть, которая является Анике-воину. Она — от Бога и даже возлюблена Богом:

Я есть гордая смерть сотворенна,
От Христа по тебя смерть послана, (Вар., 112)

или:

Меня Господь возлюбил
И по земле попустил... (Вар., 126)

Смерть держит Анике укоризненные речи, подобающие небесной посланнице. Но жестокость (как и гордость) — в ее природе.

Где тужут, плачут,
Тут мне, смерти, и праздник. (Вар., 127)

Впрочем, и душу Аники вынимают слетевшие с неба ангелы, вынимают немилостиво, сквозь ребра, как душу грешного богача.

Два имени из ангельской иерархии помнит певец (не заинтересованный в знании апокрифических ангельских имен): это «Гаврила-благовестник» (или «Гаврила благоверный») и Михаил-архангел (№ 516). Оба они — особенно, конечно, последний — выступают рельефно в эсхатологии. Оба они назы-

ваются «судьи праведные» (№ 483). Михаил — перевозчик через огненную реку, иногда один произносит суд, вместо Христа. Он не только «небесный воевода», но и «царь» — иногда «небесный царь», заступающий место Небесного Судии, который вместо Христа обращается к грешным:

Отвечал Михаил им батюшка небесный Царь [96].
(№ 448)

К этой эсхатологической роли Михаила мы еще вернемся.

Близких к себе небожителей, помощников и утешителей, народ видит в святых. О них он слагает свои лучшие, излюбленные стихи. Но в большинстве этих агиологических стихов повествуется о земных подвигах святых: они еще не небожители. В них мы почерпаем материал для познания религиозного и нравственного идеала народа. Как небесные силы святые выступают лишь в немногих стихах о посмертных чудесах великих чудотворцев: Егория, Миколы и Димитрия Солунского. Быть может, не случайно, что все три чуда говорят об освобождении юных девиц или отроков: Елисавы, обреченной змию, двух русских полоняночек, уведенных Мамаем, и Василия из бусурманского плена. Последние чудеса не принадлежат к числу наиболее известных в церковных житиях св. Димитрия и Николая Чудотворца. Но они удовлетворяют основному чувству народного певца: его жалости к невинным страдальцам. В стихе, ему посвященном, святой, очевидно, изъемлется из общего круга небесных сил и поставляется в непосредственную близость к Богу. Вера в него означает самую суть христианской веры вообще [97]. Таков благочестивый отец Василия:

Он веровал в святого Миколу,
В святого Миколу чудотворца [98]. (I, 559)

Или иначе, еще сильнее:

Они веровали веру святую,
Молились Миколе Чудотворцу. (I, 570)

Или в стихе о Егории:

Она верует веру истинную христианскую,
По-старому и по-прежнему,
И святому Егорию Храброму. (I, 517)

Впрочем, «веровать» здесь значит чтить или даже праздновать имя святого.

Я не раз Егорию буду в году веровать,
Я не раз ему в году, два раза. (I, 524)

А рассердившийся на Николу отец Василия

Не стал веровать в святого Миколу [99]. (I, 560)

Если первенствующее значение святого в стихе, ему не посвященном, не требует объяснений, то особое значение св. Николая видно из того, что почитание его подчеркивается в стихе о Егории. Среди христианских «распятых» богов Елисавы он стоит даже прежде Св. Троицы:

Помолилась девица Миколы да Троицы,
Пресвятой Богородицы. (I, 506)

Ее небесный освободитель Егорий приказывает ей построить три церкви, во имя трех небесных сил; одно имя колеблется в разных вариантах. Это имя Богородицы или Христа (Господь Распятый или Спас Пречистый), но два других постоянны: Егорий и Микола. (Лишь один вариант заменяет Николу Троицей.) В стихах о Николе и Василии певец пытается объяснить это особое положение Николы среди святых:

Микола чудотворец Богом силен,
Он всем святым помощник. (I, 565, 560, 572)

Но эта правильная и повторяющаяся в большинстве вариантов формула:

Микола святитель Богом силен

иногда искажается:

Авось Никола с Богом силен. (Вар., 87)

Еще немного — и сам Никола рискует стать Богом, как в следующем торжественном восклицании:

Святитель Микола, силен Бог наш. (I, 565)

И, описывая освобождение Миколой отрока Василия, певец выбирает такие выражения, которые приличествуют действию высших божественных сил:

Повставала небесная сила,
Разрушила белы-каменны палаты,
Святым духом Василия подымала. (I, 566)

Или иначе:

В то время находила на Василия Божия воля,
Поднимало Василия Святым Духом. (567, 573; Вар.,92)

Чертами вездесущия наделяет Миколу и «слава», которую поют ему певцы:

Микола, Микола святитель,
Можайский, Зарайский,
Морям проходитель,
Землям исповедник.
А знают Миколу

Неверныя орды.
А ставят Миколе
Свечи воску яры,
Кануны медвяны,
А ему свету слава,
Слава держава
Во всю его землю,
Во всю подселенну,
Слава доныне
И веки, аминь [100].

Святой Димитрий Солунский не притязает в сознании народного певца на высоту Миколы и даже Егория, но его стих драгоценен конкретными чертами, показывающими, как представляет народ посмертную жизнь святого. Егорий не связан ни с каким местом или храмом. Никола лишь изредка именуется Барградским [101]. Его вездесущая сила проявляется в иконе. Но святой Димитрий тесно связан с родным своим городом Солунем. Все книжные люди Древней Руси помнили его чудеса по обороне Солуня от язычников. Для них Димитрий был учителем любви к родине, который готов ослушаться Божией воли и потерять вечную жизнь, чтобы спасти свой град. Об этом его героическом непослушании прикровенно поется и в стихе. Два ангела являются в Салым-град к чудотворцу:

Повелел тебя Владыко на небеса взяти,
Хочет тебя Владыка исцелити и воскресити.
А Салым град разорити и победити. (I, 588)

Димитрий отвечает ангелам:

Вольно Богу Владыке Салым град разорити,
А меня ему исцелити и воскресити:
Я ведь сам давно это спознал и проведал,
Что не быть нашему Салыму граду взяту.
(I, 588—589)

Уже отсюда видно, что живет Димитрий не на небесах, а в своем граде, где покоятся его мощи. Он мыслится отчасти мертвецом, неисцеленным и невоскрешенным. Но это загробное состояние не лишает его сил и способности к подвигам.

Ён ездит по граду, приезжает,
Со дву ангелы Христовы хвабрует,
Через каменну стену пролетает,
Неверную силу побивает. (I, 595)

Интересно, что его пребывание связано не с ракою его мощей, а с алтарем храма — с тем запрестольным местом, где мы видели пребывающей Богородицу.

Един человек из-за престола восставает,
Пресветлую он ризу облекает,
Един он на бела осла садится. (I, 590)

С этим, вероятно, связано и то, что русских полоняночек небесная сила, перенесшая их на ковре из плена в Солунь, опускает в храм за престолом:

Положило их Святым Духом за престолом. (I, 592)

Священник, пришедший в храм,

Увидел он чудо за престолом.
Спят на ковре две девицы. (I, 592)

Этот запрестольный ковер, как восточное ложе, по всей вероятности, мерещится певцу, когда он начинает свой рассказ о бранных подвигах Димитрия:

И покидает он ковры сорочинские,
Берет он копье булатное. (I, 586)

Небезынтересно было бы очертить круг имен тех святых, которых народ особенно чтит. Но духовные стихи дают для этого меньше материала, чем сказочный или обрядовый фольклор. Многие святые воспеваются народом за жалостливую свою судьбу — как Алексей человек Божий или Иосаф-царевич, а не за свою чудотворную мощь или особое положение в небесном мире. К трем вышеуказанным великим святым мы должны присоединить Феодора Тирона, великомученика, особое место которого в церкви утверждено литургикой. Стих о 12 пятницах вместе с господними и богородичными праздниками называет память следующих святых и небожителей: Илию Пророка, Иоанна Предтечу и Михаила Архангела. Мы уже видели, что народ смешивает Иоанна Предтечу с Богословом и Златоустом. В стихе о Вознесении все три Иоанна в разных вариантах являются собеседниками Господа. Интересно, что иногда среди 12 пятниц вместо Михаила-Архангела называются Кузьма-Демьян (№ 586), которые именуются «Бестреберниками» [102] (бессребрениками) (№ 584). Это особое положение святых Кузьмы-Демьяна не случайно, не случайно и их сопоставление с Михаилом Архангелом. В варианте стиха о Страшном Суде они спускаются с небес вместе с Михаилом:

Ай взойдет Михайла Архангел,
Кузьма-Демьян сы апостолы. (5, 170)

Особое упоминание Кузьмы-Демьяна нашли и в «заздравом стихе», где нет ни Николы, ни других великих святых, но где содержится очень ценное именование высших небесных сил:

Сохрани вас и помилуй
Сам Христос, Царь Небесный,

Богородица, Мать Божия,
Мать Пречистая Царица,
Воскресение Христово,
Вознесение Святое,
Святый Петр и Павел,
И Кузьма со Демьяном,
Херувимы, Серафимы,
Вся небесная сила,
Свет Михайло Архангел
И Гаврила Благоверный,
Сохрани вас и помилуй. (I, 35)

Другой перечень святых дает нам покровителей сельского труда — так называемая «Песнь богоносцев»:

Попаси ж ему, Господь Бог,
Хлор, Лавёр, лошадок,
Уласий коровок,
Настасей овецек,
Василий свинок,
Мамонтий козок,
Терентий курок,
Зосим Соловецкий пцолок. (I, 38)

Особое положение между миром ангелов и святых занимают в народной религии святые <?> олицетворения. Смерть является одной из таких оживших и воплощенных идей. Другую мы встречаем в таинственной Пятнице, матушке Пятнице — Параскеве, о которой сложен особый стих. К сожалению, в этом стихе ее образ выступает довольно бледно. Она является пустыннику, чтобы послать его на проповедь грешникам. В ее уста стих влагает нравственный кодекс, который сам по себе очень интересен, но связь его с Пятницей как особой духовной сущностью не сразу обнаруживается. Мы вернемся еще к этому пятничному закону. Но, вообще говоря, народную религию Пятницы удобнее изучать по легендам и повериям, чем по духовным стихам. Здесь отметим лишь тенденцию к персонификации идей, священных дней или праздников. Недаром в перечне небесных сил, который мы привели выше, среди прочих небожителей появляется

Воскресение Христово,
Вознесение Святое.

Но это лишь имена без определенного лица, какое Воскресение (Неделя) получает, напр., в южнославянских легендах и песнях.



Мать-Земля

Изучая «силы небесные», объекты народной веры, мы не раз должны были констатировать земное пребывание этих сил: в гробницах, в храмах, на престолах. Переходя к народной космологии, к силам земным, мы сразу же сталкиваемся с их сверхприродным, священным характером. В сущности, мы имели бы право говорить о божественности и небесных и земных сил, не теряя из виду некоторой пограничной линии, которая проходит между божественно-церковным и божественно-природным миром. Что эта линия проходит не между Богом и тварным миром или Богом и человеком, видно из божественного положения Богородицы и полубожественной природы святых.

Если называть софийной всякую форму христианской религиозности, которая связывает неразрывно божественный и природный мир, то русская народная религиозность должна быть названа софийной [103].

В духовных стихах расстояние между Творцом и тварным миром настолько сближено, что едва ли правильно говорить даже о творении мира там, где, для народа, речь идет о космогонии. Слово «творение» может встретиться иногда (как, напр., в цитированных стихах о сотворении Богородицей солнца, месяца и звезд), но еще требуется определить, какой смысл вкладывается в это слово певцом. В космологическом стихе о Голубиной книге о «творении» не говорится вовсе. Вопросы ставятся о происхождении мира — «откуда?» — и ответы даются или в безглагольной форме, или в глаголах, которые скорее могут быть истолкованы в смысле порождения или эманации:

Начался у нас белый свет, (I, 294)

или:

У нас белый свет взят от Господа, (I, 270)
У нас белый вольный свет зачался от суда Божия.
(301, 306, 325)

Другие варианты: занимался, заводился, стался... Только не сотворен[1]. Самая корректная форма говорит не о творении, а о «держании» и «основании» мира в Боге:

Основана земля Святым Духом,
А содержана Словом Божиим. (304)

Повествуя о происхождении элементов природного мира, стих связывает их с членами антропоморфизированного Божества — как тело космическое, порожденное телом Божественным:

У нас белый свет взят от Господа,
Солнце красное от лица Божия,
Млад-светёл месяц от грудей Его,
Зори белыя от очей Божьих,
Звезды частыя – то от риз Его,
Ветры буйные от Свята́ Духа́... (270)

Варианты весьма различны. Связь отдельных элементов, данных поэту апокрифической литературой[2], неустойчива. Отметим некоторые интересные детали:

Дожди сильные от мыслей Божиих, (275)

или:

Дробен дождик от слезы Его, (307)
Ночи темныя от дум Господних, (301)

или:

Ночи темныя от волос Его, (307)

или даже:

Ночи темныя от сапог Божьих, (279)

но почти всегда ветры происходят от Святого Духа, который мыслится здесь как дыхание Божие. Иногда сами ветры называются Божиими Духами.

---

[1] Нам известен лишь один, записанный Ончуковым, вариант, где встречается: «Сотворил-де Господь» (Печорские былины, стр. 236).

[2] См. «Беседа трех святителей» в изд. Пыпина: «Пам. стар. рус. лит.», вып. 3, стр. 169.

Единственный раз читаем:

Духи Божии от устов Его. (307)

Последняя формула звучит необычайно резко даже для общей плотски-натуралистической концепции стиха. При всем наивном натурализме ее мы не можем не чувствовать известной осторожности, налагаемой христианским спиритуализмом на эту натуралистическую схему. В самом деле, ответы даются почти исключительно о происхождении небесных или воздушных явлений. Для них уместны наиболее одухотворенные или наиболее поэтические элементы божественной телесности. («Сапоги» и «крови» являются скорее срывами певца.) Стих не дерзает говорить о теле, о костях Божиих и в связи с этим отказывается ставить вопросы о происхождении земли, моря и гор (камней). Ответы на эти вопросы легко угадываются; они становятся ясны по аналогии с происхождением тела Адамова. Но певец умалчивает о них, думается, по требованию религиозного целомудрия, подавляя в себе естественный интерес к космологии матери-земли. Этим соблюдается и известная, не очень строгая, градация в божественности высших (воздушных) и низших (земных) элементов природного мира.

Вопрос о происхождении человека (Адама) тоже поставлен в стихе о Голубиной книге, который дает на него следующий ответ:

У нас мир-народ от Адамия;
Кости крепкия от камени;
Телеса наши от сырой земли;
Кровь-руда наша от черна моря. (301; 270; 318)

Конечно, и здесь отдельные моменты неустойчивы. Очи Адама взяты от солнца, мысли от облаков (однако разум от Святого Духа)... Но устойчива основная мысль. Развивая, по следам апокрифов, библейскую идею о сотворении Адама из земли, певец видит в существе Адамовом те же элементы, что и в космосе. Между миром и человеком та же неразрывная связь, что между организмом матери и сына. И если мир божественного происхождения, то и человек обладает природой божественной, могли бы мы продолжить мысль певца, — только божественность его не второго, а третьего порядка. Он не царь земли, а сын ее. Лишь через мать свою он носит в себе печать божественности. Так, очи его не прямо от очей Божиих, а от солнца, которое само от очей Божиих. Народная антропология подчинена космологии.

Мир, божественный по своему происхождению, вторично освящен или обожен, т. е. поднят на высшую ступень божественности, с воплощением Христа. В христианском космосе от-

дельные элементы его освящаются благодаря особому отношению к земной жизни Христа или Богородицы. Это отношение сообщает новый иерархический порядок элементам мироздания, о котором повествует та же Голубиная книга:

Кипарис древá всем древам мати́,
На нем роспят был сам Исус Христос. (272)
На белом Латыре на камени
Беседовал да опочив держал
Сам Исус Христос Царь Небесный...
Потому бел Латырь камень каменям мати. (291)

Не требует объяснений, почему

Иордан река всем рекам мати...
Фавор (или Сион) гора всем горам мати...

Особенно отметим круг природных явлений, освященных отношением к Богородице. В сущности, непосредственно Ею освящена только плакун-трава:

Трава травам мать плакун-трава.
Когда жиды Христа распинали,
Тогда плакала мать Божия Богородица,
Роняла слезы на сырую землю;
И от того вырастала трава плакунная. (337)

Но легко заметить тенденцию певцов посвящать Богоматери все новые и новые элементы мироздания, которые исконно были связаны с иными небесными силами. Так и кипарис становится Ей посвященным:

Пресвятая мать Богородица
Гли того древа долго мучилась,
Выруняла слезки са ясных очей,
Са ясных очей в сыру мать землю. (Вар., 232)

Хочет певец посвятить Ей и море, которое, однако, первоначально связано со сзятым Климентом[104]. Память о греческой Корсуни и о мощах святого Климента, папы Римского, обретенных на дне морском и высоко чтимых в Киевской Руси, лежит в основе этой дедикации[105]:

Окиян-море всем морям мати...
Что во той во церкви во соборныя
Почивают мощи папа римского,
Папа римского, славá-Клементьева. (I, 276)

Иногда к имени Климента прибавляется имя Петра Александрийского[106] или же церковь связана своей гробницей со Христом, но чаще всего мы видим подымающуюся из моря церковь, так или иначе освященную Богородицей.

Из той из церкви из соборной,
Из соборной, из богомольной,
Выходила Царица небесная;
Из Океана моря Она омывалася,
На соборную церковь Она Богу молилася [107].
(I, 303—304)

Даже храм гроба Господня в Иерусалиме иногда оказывается посвященным «Святой Святыне Богородице» (289).

В сущности, лишь три природных существа — «три матери» — оказываются вне христианского круга: рыба Кит, Страфиль-птица и Индрик-зверь. Но и эти чисто космические существа несут религиозное служение. Страфиль-птица

Богу молится за синё море,

а Индрик

Богу молится за святую гору. (321—322)

Из темного описания Индрика, живущего в глубине земли, в недрах гор, можно заключить, что он управляет течением подземных вод. О Страфиль-птице говорится, что она

Держит белый свет под правым крылом, (334)

т. е., как евангельская кокошь [108], матерински греет его. Известные черты грозности, присущие Индрику и Страфили как владыкам водных стихий (от них колеблются воды и горы), решительно стушевываются перед благодетельно-материнскими. Обратим внимание на то, что не только Индрик и Страфиль, но и все главы космической и социальной иерархии (град, церковь) именуются матерями. Не отечество[3)] и не царство («царь зверей»), но именно материнство полагается в основу иерархии.

Мир, божественный в космогонии, освященный кровью Христа и слезами Богородицы, весь пронизан Святым Духом или «святыми духами», посланными Христом. В стихе о 12 пятницах поется, что в день Троицы

Пущал Господь Святый Дух по всей земле. (№ 580)

Это излияние Св. Духа не ограничено Церковью, хотя, как мы увидим дальше, в церковном быте народ чувствует особенно живо Его присутствие [109]. Но вся земля приемлет Св. Духа, который, по драстическому [110] выражению одного стиха, даже воплощается в ней:

Воплотив Свят Дух
Во сырую землю,
Во всю поселенную. (№ 584)

[3)] «Отец» вместо «мати» в немногих вариантах (№№ 84, 87).

Живущий в природе святой дух ощущается народом в дыхании воздуха, ветре и благовониях земли. Вот почему всякое чудесное действие ветра приравнивается духу:

Святым духом Василья поднимало... (I, 566)
Положило их святым духом за престолом. (I, 592)

Самый воздух называется святым в стихе о Егории:

Што поверх воды святой Егорий плавает,
Да, ведь, он поверх воды на святом на воздухе [4)].

И от священного кипариса исходит святой дух в его благоухании:

Пошел от ней святой дух,
Святой дух и ладан. (I, 282)

Можно поставить вопрос, в какой мере эта насыщенность святым духом связана с христианской эпохой человечества. Уже в самом творении или зачале мира ветры называются Божиими духами. Не ясно и место грехопадения в этой космологии. Народ помнит о грехе Адама, но насколько падение человека нарушило изначально-божественный строй природы?

Есть один стих — о Егории Храбром, — в котором можно усмотреть следы космического грехопадения. Мир состоит не из одних благословенных стихий: он полон вредоносных для человека тварей и грозных природных явлений. Как примирить с божественным происхождением мира существование диких зверей, змей и гадов? Русский человек, как известно, не любит гор — наследник, в этом отношении, античного эстетического чувства. Апокриф приписывает сотворение гор, как и змей и всякой нечисти, дьяволу [112]. Но русский народный певец не пошел по этому манихейскому пути, на который иногда сворачивает русская прозаическая сказка. Стих о Егории утверждает изначальную святость мира и вместе с тем какую-то порчу в нем. «Горы толкучия», «звери рыскучие» и прочие «заставы» Егория — результат нарушения божественного миропорядка.

Станьте вы, горы, по-старому, (I, 437)

говорит Егорий, очищая русскую землю. И волкам:

И вы пейте и вы ешьте повеленное,
Повеленное, вы, благословенное. (396)

Рекам:

Теките вы, реки, где вам Господь повелел. (417)

---

4) *Истомин*, II, 14. (Если под «воздухом» здесь не разумеется церковный покров [111].)

Стих дает и свое объяснение расстройству природного мира. Он связывает его не с грехом Адама, а с идолопоклонством, которому подпал не только человек, но и вся тварь:

Уж вы ой еси да всё темны леса!
Вы не веруйте да бесу-дьяволу;
Вы поверуйте да самому Христу.
(Григорьев, 289. Ср.: Вар., 98)

Леса, горы и реки, как и звери, подобны девицам — сестрам Егория, на которых от идолопоклонства выросла еловая кора. И очищение русской земли, ее космиургическое воссоздание Егорием совершается путем утверждения истинной веры. Интересно отметить, что природа и в своем падении мыслится самостоятельной, а не отраженной лишь тенью человека. Обращаясь к истинной вере, она может молиться Богу, как в стихе о Голубиной книге. Так, посылая птицу Черногар в Окиян-море, Егорий заповедует ей:

Богу молись за синё море. (I, 432)

Вдумываясь в изображение мировой порчи в стихе о Егории, нельзя не заметить, что она не имеет глубокого характера. Расстройство мира поверхностно: оно захватывает земную кору — горы, леса, реки, — но не самое тело земли. Под нечистью, покрывающей ее, земля остается неповрежденной, — если не девственной, то матерински чистой. Среди всего космоса она образует особое, глубинное средоточие, с которым связана самая сердцевина народной религиозности [113].

Солнце, месяц, звезды и зори — ближе к Богу: они происходят от Божия лица. Но не к ним обращено религиозное сердце народа. Греческое православие знало персонификацию мира: царя-космоса, который изображается в короне под апостолами на иконе Пятидесятницы [114]. Этому мужескому и царственному греческому образу соответствует русский — женский. Из всего космоса личное воплощение получает только мать-земля.

Мать земля — это прежде всего черное, рождающее лоно земли-кормилицы, матери пахаря, как об этом говорит постоянный ее эпитет «мать земля сырая»:

Мать сыра-земля, хлебородница. (I, 538)

Но ей же принадлежит и растительный покров, наброшенный на ее лоно. Он сообщает ее рождающей глубине одеяние софийной красоты. И, наконец, она же является хранительницей нравственного закона — прежде всего, закона родовой жизни.

К ней, как к матери, идет человек в тоске, чтобы на ее груди найти утешение. Иосиф Прекрасный, проданный братьями,

К матушке сырой земле причитает: (I, 158)
«Увы, земля мать сырая!
Кабы ты, земля, вещая мать, голубица,
Поведала бы ты печаль мою». (I, 175)

К матери-земле идут каяться во грехах:

Уж как каялся молодец сырой земле:
Ты покай, покай, матушка сыра земля. (Вар., 161)

Едва ли стоит упоминать, что земля, как в греческом мифе, помогает и призывающим ее в бою героям. Федор Тирянин, утопая в пролитой им змеиной крови, обращается к земле:

Расступися, мать сыра земля,
На четыре на стороны,
Прожри кровь змиину ю,
Не давай нам погибнути. (I, 532)

Христианизируясь, подчиняясь закону аскезы, мать-земля превращается в пустыню — девственную мать, спасаться в которую идет младой царевич Иосаф.

Научи меня, мать пустыня,
Как Божью волю творити,
Достави меня, пустыня,
К своему небесному царствию.
(I, 206, сл., 209, 214)

Похвала пустыне является одной из очень древних тем монашеской литературы Востока и Запада. Но ее развитие в русском стихе подчеркивает особые интимные черты в отношении русского народа к красоте земли. Действительно, красота пустыни — главная тема стиха, который так и начинается в некоторых вариантах:

Стояла мать прекрасная пустыня. (I, 206, 214)

Так как краса пустыни — девственная, весенняя, не плодоносящая красота, то она сообщает святость материнства и весне:

Весна, мать красная. (210)

Красота пустыни безгрешна; она сродни ангельскому миру:

Тебя, матерь пустыня,
Все архангелы хвалят...
Во тебе, матерь пустыня,
Предтечий пребывает. (220, 228)

Недаром пустыня и отвечает «архангельским гласом».

Святая красота, утешая пустынника, настраивает на тихие, светлые думы:

Есть частыя древа –
Со мной будут думу думати;
На древах есть мелкия листья,
Со мной станут говорити;
Прилетят птицы райския
Станут распевати... (221)

Это райское состояние пустынника только оттеняет суровость его телесной аскезы. Житие в пустыне жестокое:

Тут едят гнилую колоду,
А пьют воду болотну. (206)

Но и такая жизнь сладка царевичу, прельщенному красотой пустыни:

Гнилая колода
Мне паче сладкого меда. (218)

Здесь возникает интересный вопрос: не создается ли конфликта между аскезой и красотой («похотью очей») и как разрешает его народный певец?

Сама диалогическая форма — беседа царевича с пустыней — дает возможность различных подходов к этой труднейшей проблеме аскетики: искушению красотой. Различия вариантов увеличивают для нас сложность проблемы, которая, несомненно, ощущается певцом, но поставлена им с чрезвычайной осторожностью. Прежде всего отметим крайние варианты:

Я не дам своим очам
От себе далече зрити,
Я не дам своим ушам
От себе далече слышать. (224)

Это крайний аскетический взгляд, указующий на опасность бесцельного созерцания. Он не характерен для господствующего настроения стиха, как и противоположный идеал беспечного любования:

Разгуляюсь я, млад юноша,
Во зеленой, во дубраве. (221)

Или же, принимая их оба, надо подчинить их основному мотиву тихого, музыкального, обращенного внутрь созерцания.

Во всем диалоге пустыни с царевичем она, мудрая руководительница, испытывает его суровостью телесной аскезы, но не предостерегает от соблазнов красоты. Есть, однако же, один, очень существенный мотив[5], проходящий сквозь все ва-

[5] Оставшийся непонятным для *Ю. М. Соколова*, которому принадлежит прекрасный этюд об этом стихе: «Весна и народный аскетический идеал». Рус. Фил. Вес. 1910 (3—4).

рианты, который как будто бы действительно говорит об искушении красотой:

Как придет весна красная,
Все луга, болота разольются,
Древа листом оденутся,
На древах запоет птица райская
Архангельскими голосами,
Но ты из пустыни вон изойдешь.
Меня, мать прекрасную пустыню, позабудешь.
(207, 210, 212, 213)

На первый взгляд непонятно это бегство из пустыни в самом расцвете ее весенней красоты. Но следующий вариант поясняет намек пустыни:

Налетят же да с моря пташки,
Горе-горския кукушки...
Жалобно будут причитати,
А ты станешь тосковати. (232)

Мотив весенней тоски и кукушки достаточно ясен: это тонкая и скрытая форма тоски по любви. Замечательно, что не соловей, а кукушки искушают пустынника, т. е. не сладострастие, а материнство. В песне кукушки народ слышит тоску о потерянных птенцах, по своему гнезду, по родовой жизни. Таким образом, не страстный соблазн красоты искушает в природе, а материнское сердце земли противополагается девственной красоте пустыни. Но они оба благословенны. Конфликт между ними намечен необычайно тонкими чертами и не остается непреодоленным. Царевич избирает пустыню, чтобы спасаться ее ангельской красотой.

Русский певец решительно не хочет видеть в красоте земли страстных, «панических» черт. Достаточно обратить внимание на то, какие формы растительного мира символизируют красоту и силу земли. Всем древам мать — траурный кипарис, донесенный до народного воображения апокрифической книгой, рассказами паломников и крестиками из святой земли. Рядом с ним кедр и певга — все три хвойные деревья, т. е. с подсушенной жизненностью, с бессмертной, но мертвой листвой. Из родных дерев певец называет березу и рябину рядом с кипарисом для построения сионской церкви (4, 240), — плакучие деревья севера. Его любимые цветы — «лазоревые», т. е. холодного, небесного цвета. Лозы и розы, обвивающие гроб Богоматери, даны не по непосредственному видению, а сквозь церковно-византийский орнамент, в отвлечении от страстной их природы.

Когда в стихах поется о человеческой, женской красоте, то почти всегда в связи с материнством: такова красота Богородицы, матери Федора Тирянина. Несомненно, что, говоря о мате-

ринской красоте, певец имеет перед собой иконописный образ Богоматери, византийско-русский, т.е. отвлеченный от девственной прелести и даже юности. Все это возвращает нас к исходной точке: красота мира для русского певца дана не в соблазнах для страстных сил, а в бесстрастном умилении, утешительном и спасительном, но как бы сквозь благодатные слезы.

Мы уже сказали, что мать земля, кормилица и утешительница, является и хранительницей нравственной правды. Грехи людей оскорбляют ее, ложатся на нее невыносимой тяжестью.

Как расплачется и растужится
Мать сыра-земля перед Господом:
Тяжело-то мне, Господи, под людьми стоять,
Тяжелей того – людей держать,
Людей грешныих, беззаконныих. (Вар., 194)

Мы видели, что земле можно каяться в грехах (отражение старинного религиозного обычая)[115], и, при всей своей материнской близости к человеку, не все его грехи она прощает.

Во первом греху тебя Бог простит...
А во третьем-то греху не могу простить. (Ib.)

Измученная грехами людей, она сама просит у Бога кары для них:

Повели мне, Господи, расступитися
И пожрати люди – грешницы, беззаконницы...

На это Господь отвечает успокоительным обещанием своего Страшного Суда.

Можно сделать попытку определения особого нравственного закона Земли, который, войдя в круг христианских представлений, тем не менее сохраняет следы древней натуралистической религии наших предков. В приведенных стихах об исповеди земле «молодец» кается в трех грехах[116]:

Я бранил отца с родной матерью...
Уж я жил с кумой хрёстовою...
Я убил в поле братика хрёстового,
Порубил ишо челованьицё хрёстноё. (Вар., 161)

Хотя лишь третий грех является непрощаемым, но все три объединяются одним признаком: это грехи против родства кровного или духовного. Земля, как начало материнское и родовое, естественно блюдет прежде всего закон родовой жизни. Заметив это, мы без труда выделим и отнесем к религии земли специфическую группу преступлений, которые настойчиво повторяются во всех перечнях грехов вперемежку с грехами против ритуального или каритативного[117] закона христианской религии. С наибольшей полнотой этот перечень дается в

стихе о Грешной душе, где расставшаяся со своим телом душа встречает Иисуса Христа и кается в грехах своей жизни:

Еще душа Богу согрешила:
Из коровушек молоко я выкликивала,
Во сырое коренье выдаивала...
Смалешеньку дитя своего проклинывала,
Во белых во грудях его засыпывала,
В утробе младенца запарчивала...
Мужа с женой я поразваживала,
Золотые венцы поразлучивала...
В соломах я заломы заламывала,
Со всякого хлеба спор отнимывала...
Свадьбы зверьями оборачивала... (Вар., 145—147)

Грехи иного порядка, вкрапленные в этот перечень, носят бытовой и ритуальный характер, не заключая в себе особо тяжких преступлений. Центр тяжести лежит, несомненно, на группе грехов против рода и материнства. Сюда относится ворожба, заговаривание молока у коров и «заламывание» колосьев, т. е. грехи против плодородия скота и нивы. Порча младенца в утробе, как и убийство рожденного ребенка или проклятие его, есть грех против плодородия женского. Разлучение мужа с женой (даже не в виде прелюбодеяния) есть тоже грех против родового, семейного закона. Любопытная черта, придающая весьма архаический характер этой амартологии, — грех против религии рода чаще всего принимает форму ведовства. (Сюда же относится и оборотничество.) В самом деле, функция ведьмы у славянских, как и германских, народов состоит прежде всего во власти над стихией рода и злом извращении родовой жизни (любви и плодородия).

Что грех против рода представляется самым тяжким в глазах народа, видно и из следующего указания величайших грехов в стихе о Голубиной книге:

Трем грехам великое, тяжкое покаяние:
Кто блуд блудил с кумой крестовыя,
Кто во чреве семена затравливал [118],
Кто бранит отца с матерью...
Хоть и есть грехам тым покаяние,
Приложить труды надо великие. (I, 298)

В стихе о Пятнице и Пустыннике грехи против рода признаются непрощаемыми. Это группа из трех или четырех грехов:

Перва душа в утробе младенца затушила [119]...
(Вторая) Отца матерь по-матерно бранила...
(Третья) Из хлеба и соли спорину вымала.
(6, 169—169)

Вместо греха против родителей в этом стихе часто приводится грех против брака:

Жена, шельма, мужа сокрушала,
Чужие законы разлучала[120], (6, 165, 173, 174)

а в качестве четвертого греха появляется закликание молока у коров (6, 165, 171).

Замечательно, что брань, т. е. грех словом, представляется в родовой религии столь же тяжким, как и убийство. Напр., вместо задушения младенца в утробе можно проклясть его:

В утробе младенца проклинала,
Хрещеного жидом называла. (6, 164—165)

Вспомним страшное значение матерного бранного слова, от которого содрогаются небеса. В таинственной жизни пола, в отношениях между родителями и детьми слово-заклятие, доброе или злое, имеет действенно-магическое значение. Русский певец, обходя, по своему целомудрию, непосредственно сексуальную жизнь, останавливает свое внимание на религиозном значении родства между разными поколениями. Магическому значению брани и проклятия соответствует великое значение родительского благословения. Федор Тирянин, отправляясь на подвиг, призывает на помощь все священные силы:

Я надеюсь, сударь батюшка,
На Спаса на Пречистого,
На мать Божью Богородицу,
На всю силу небесную,
На книгу Ивангелия,
На ваше великое блаславеньица. (1, 538)

В стихе заздравном певцы призывают благословение небесных сил на дом, гостеприимством которого они пользуются. В одном варианте читаем:

Сохраняй вас (Господь) и помилуй...
Батюшкиным благословением,
Матушкиным порождением,
Нашим нищенским молением. (1, 36)

В религии рода имеет значение не личная чистота, а объективно-природная норма половой жизни. Вот почему в перечне тяжких грехов мы не находим блуда (греха против девства), а только прелюбодеяние как извращение родового закона. Влияние христианства вводит лишь понятие духовного родства и духовного прелюбодеяния, возводя его даже в одно из самых тяжких преступлений против родовой религии.

Грехи против рода суть грехи против матери-земли. Придавая им нарочито тяжкое значение в иерархии зла, народ свидетельствует о своем особом почитании божественно-материнского

начала. В добре своем, как и в красоте своей, мать-земля не выпускает человека из своей священной власти. В кругу небесных сил — Богородица, в кругу природного мира — земля, в родовой социальной жизни — мать являются, на разных ступенях космической божественной иерархии, носителями одного материнского начала. Их близость не означает еще их тождественности. Певец не доходит до отождествления Богородицы с матерью-землей и с кровной матерью человека. Но он недвусмысленно указывает на их сродство:

Первая мать – Пресвятая Богородица,
Вторая мать – сыра земля,
Третья мать – кая скорбь приняла. (6, 73)

Скорбь, т. е. муки рождения земной матери, затуманивает очи Богородицы созерцанием страстей Ее Сына, давит и матерь-землю тяжестью человеческих грехов. Религия материнства есть в то же время и религия страдания. Стих об Иосифе Прекрасном в самой поэтической и любимой народом части, плаче Иосифа, сближает мать Рахиль с матерью-землею в общих причитаниях. Рахили давно нет в живых, и Иосиф просится у братьев на «матушкину могилку»:

Увы, земля мать сырая!
Сырая земля мать, расступися!
Матерь моя, Рахиль, пробудися!
Прими меня, матерь, во свой гроб. (I, 176)

Стих о Федоре Тирянине, о герое-змиеборце, по самому сюжету, казалось бы, столь далекий от апофеоза матери, в сущности является настоящей поэмой материнства, где нас встречают все три воплощения материнского начала. Богородица, хотя и не является лично, все время присутствует в призывании Ее имени:

За мать Божию Богородицу.

Мать-земля, разверзаясь, по молитве Федора, поглощает пролитую им змеиную кровь и этим спасает его от гибели. Федорова матушка является одним из главных действующих лиц драмы. Похищенная змием, она томится в плену. Змееныши сосут ее грудь. Но Федор убивает змия и на своей голове проносит мать через змеиную кровь. И кончается стих сопоставлением двух трудов — матери и сына, ее мук рождения и его бранных подвигов. Любопытно, что имеется вариант, который отдает предпочтение подвигу материнства:

Не будет твое похождение
Супротив моего рождения. (I, 527)



Жизнь человеческая

Грешный мир

Природа безгрешна и свята. Но человек сквернит землю и обременяет ее тяжестью грехов. Его жизнь тяжка и беспросветна; она слагается из беспрерывных страданий. Отсюда эти слезы, которые застилают глаза певца даже тогда, когда он говорит о чистой красоте. Его оценка человеческой жизни категорична и исполнена глубокого пессимизма. Недаром космология Голубиной книги кончается горькой притчей о Правде и Кривде, в которой мы должны видеть основной опыт социальной философии народа[121]. В виде двух зайцев (или двух зверей), белого и серого, Правда и Кривда ведут между собой вековечную борьбу.

Правда Кривду переспорила,
Правда пошла к Богу на небо[122],
К самому Христу, Царю Небесному,
Оставалась Кривда на сырой земле. (I, 282)

Иногда даже

Кривда Правду одолела (I, 314)

или:

Правда от Кривды отступилася. (328)

Но исход от этого не меняется: Кривда остается на земле. Иногда это торжество Кривды на земле относится к последним, эсхатологическим временам:

При последнем будет при времени,
При восьмой будет при тысяче,
Правда будет взята Богом с земли на небо,
А Кривда пойдет она по всей земли. (292)

Но так как восьмая тысяча лет давно идет[123], то мы живем в царстве Кривды.

Было добро, да миновалося,
Будет добро, того долго ждать. (5, 122)

Ярко изображаются последствия торжества Кривды:

От Кривды земля восколебалася,
От того народ весь возмущается;
От Кривды стал народ неправильный,
Неправильный стал, злопамятный:
Они друг друга обмануть хотят,
Друг друга поесть хотят. (I, 305)

Особенное внимание обращается певцом на социальную неправду:

От того стали суды неправые... (298)
Пошла Кривда по бедным людям,
По сироточкам, по вдовочкам. (376)

Этот социальный пессимизм народа находит себе яркое отражение в стихе о Вознесении. Прощаясь с миром, Христос хочет наградить нищих, свою «меньшую братию»: дать им «гору золотую». Но Иван (один из трех святых Иванов) возражает:

Не давай нищим гору золотую...
Зазнают гору князья и бояре,
Зазнают гору пастыри и власти,
Зазнают гору торговые гости;
Отоймут у них гору золотую.
(Вар., 60, 64, 66; Бес., I, I)

Из всех притч Господних, из всех евангельских повествований только сказание о Лазаре запало в душу народа, как яркое выражение социальной несправедливости, царящей в мире. Не довольствуясь простотой евангельского рассказа, певец изобретает все новые и новые черты, характеризующие черствость, жестокость и глумление богача:

Толкает, пинает, с крыльца провожает,
С крыльца провожает, кобелей натравляет:
– Усть-е, возмите, борзы кобелье! (I, 48)
Пусть его лютые псы разорвут,
По чистому полю мощи[1] разнесут. (I, 62)

Есть какое-то упоение, какая-то горькая сладость в этом описании унижения невинного, заставляющем предвкушать

[1] Кости.

радость возмездия. Лазарь в отчаянии молит себе смерти. Не надеясь на Божественное милосердие, он предпочитает адские муки земным страданиям:

Пошли мне, Господи, ангелов,
Не тихих, не смирных, не милостивых.
Вынимай душу скрозь ребра мои,
Посадите душу на копье,
Вознесите душу высоко,
Высоко – прямо в ад. (I, 43)

Видя, что в этом мире все покупается за деньги (даже молитвы Церкви), он не может себе представить возможности своего спасения:

Мне нечем убогому в рай превзойти:
Нечем в убожестве душу спасти. (I, 57)

Этому отчаянию бедного соответствует горделивая надежда богатого на райское блаженство, купленное золотом:

Есть у меня злата, больше серебра,
От Бога отмолюся-тка,
От смерти умирущей казной отсыплюсь. (62)

Бесполезно противиться на этом свете явной социальной несправедливости. В неравенстве судьбы певец видит волю Провидения. Сам Бог наделил

Что богатого-то Лазаря тьмою животом...
А малого-то Лазаря святым кошелем. (48)

Народ готов признать неизбывность и онтологическую оправданность социального неравенства:

Оттого у нас в земле цари пошли
От святой главы от Адамовой;
Оттого зачались князья-бояры
От святых мощей от Адамовых;
От того крестьяне православные
От свята колена от Адамова. (I, 287)

Да и не все зло от богатых. В стихе об Алексее человеке Божием родители святого, римские вельможи, добродетельны и милостивы. Зато от челяди их Алексею пришлось выпить полную чашу унижения:

Рабы же Алексея невзлюбили:
Иные рабы укоряли,
А другй помоями лили...
Плевали, харкали всё на келью. (I, 106)

Из обозрения песенных сюжетов мы уже видели, что безвинные страдания составляют главное содержание духовных

стихов. Почти всегда оборотной стороной страдания является грех мучителя. Иногда жестокость и тиранство принимают особо надрывающие формы: так, когда палачами являются кровные родственники, — братья, родители. Такова продажа Иосифа братьями, убийство Бориса и Глеба Святополком. В стихе о Василье и Софьюшке мать отравляет нелюбимую дочь, а по ошибке (в возмездие) и любимого сына (№№ 167—168). О царе Давиде, по воспоминанию о его библейском грехе, поется, что он хочет выдать родную дочь свою, Олену, замуж за сына Соломона[124]. Не стерпев ужаса кровосмешения, Олена убегает в поле, ища смерти:

Ох вы собегайтеся, лютые звери,
Вы съедайте мое бело тело. (I, 719)

Называя сам себя «лютым свекром», Давид сообщает этой семейной трагедии русский бытовой характер, уже намеченный именем Олены.

Впрочем, не одна неправда и злоба людская искажают эту жизнь. Сама временность ее, неизбежность смерти бросает и на счастье мрачную тень. От призрака смерти уходит в пустыню царевич Иосаф:

Житье наше, мать, часовóе,
А богатство наше, мать, временнóе. (I, 216)

Перед неизбежностью смерти богатство становится ненавистным: «верные кони» —

Словно лютые звери;

«верные слуги» —

Словно лютыя змеи. (I, 223)

Народ любит стихи «О смерти», размышления над открытым гробом, умея вызывать потрясающие и в то же время сдержанно-трезвые образы из этой вековой дидактической темы[2)]:

Вечор я со другом сидела,
Поутру мое тело водой моют.
Водой моют, во гроб кладут,
Мою душу на суд ведут. (Вар., 160; ср. Бес., № 675)

Не одна вечная мука страшит. Непереносима и судьба оставленного тела, его неизбежное тление. Праведная и грешная душа одинаково ужасаются жестокой участи своего тела — прекрасного и невинного, идущего в пищу червям за чужой

---

2) Ср. у *Батюшкова*. Спор души с телом в памятниках средневековой литературы. СПБ., 1891.

грех — грех души. Уходящая душа озирается на свое оставленное тело.

Душа с белым телом распрощается:
Прости, мое тело белое!
Тебе, тело, итти
Во сырую землю.
Сырой земле на предание,
Лютым червям на съедение. (6, 326)

Или, отождествляя себя уже со своим милым и тленным телом, человек видит себя самого добычей червей:

Домик ты мой, домик,
Ты мой вечный дом.
Каменья – то суседы мои,
Червоточье [125] – то друзья мои,
Песок течет – то постель моя.
Ох ты, мать сыра земля!
Прими меня, яко чадо твое. (6; 328)

Так жестоко оборачивается материнство земли для согрешившего человека. Сырое материнское лоно становится сырой могилой, родные стихии — червями разложения.

Это коренное извращение природно-благого миропорядка для христианского сознания связано с грехом человека. В народных стихах мы не встречаем теории первородного греха, что совершенно неудивительно. Но мы без колебаний вводим эту идею в состав народного богословия. Даже если отклонить «Плач Адама» как недостаточно народный, о силе греховного сознания певца свидетельствует хотя бы то, что он приемлет безропотно земной ад, в котором живет. Ни на одну минуту он не усомнится в праведности Божия суда, судившего человеку его земную долю. Она им заслужена. Безразлично, возводить ли к Адаму кару за грех или обосновывать ее для каждого поколения, кара соответствует тяжести грехов. Особенно если принять во внимание строгость нравственного закона, под которым живет народ. Его совесть не ищет легких путей, но, напротив, готова изобретать все новые и новые бремена, под которыми сама изнемогает.



Нравственный закон

В духовных стихах мы находим данный в мельчайших подробностях моральный кодекс народа. Эта поэзия, в отличие от былинного эпоса, хочет не только забавлять, умилять и утешать, но учить и указывать путь спасения. Отсюда длинные обличения грехов и противополагаемые им своды добродетелей. Для певца они так же значительны, как призывание божественных имен или как живые примеры героических подвигов.

Обличения и списки грехов влагаются в уста различным лицам небесного мира. Так как Христос — дарователь закона, то Ему и надлежит напоминать о нем. Таким напоминанием встречает Он по смерти грешную душу, для всех живых посылает с неба свое послание на камне — «Иерусалимский свиток», с тем же грозным указанием на закон встречает Он (или архангел Михаил) весь человеческий род на Страшном Суде. Те же слова нравственного закона влагаются в уста Пятницы в ее беседе с пустынником, Лазарю в раю в обличение богача. Естественно, что содержание грехов и добродетелей в этих списках колеблется. Ударение делается то на тех, то на других сторонах морального закона. Но противоречий мы не встречаем. Моральное сознание народа целостно. Нередко целые группы строк дидактического содержания кочуют из одного стиха в другой, совершенно отличный по содержанию. Таким образом, мы имеем достаточно материала для анализа народного нравственного закона. При первом же критическом прикосновении этот нравственный кодекс, без всякого насилия над ним, распадается на три составные части.

В предшествующей главе мы уже выделили первую часть: грехи против матери-земли и родовой религии. От оскорбления родителей, через кровосмешение и детоубийство, к ведовству, убивающему плодородие земли, — мы нашли мистическую связь в этой группе на первый взгляд далеких друг от друга преступлений.

Вторая группа грехов — против ритуального закона Церкви. Она очень многочисленна и распадается на ряд нарушений, без учета их относительной важности, взятых не по их

религиозному смыслу, а именно в их качестве норм закона, не терпящих своеволия:

Вы свою волю творили...
И даны вам были книги Божьи. (5, 97—98)

Иногда особо подчеркивается важность молитвы, земных поклонов:

Вы за хрест, за молитву не стояли,
Господней вы воли не творили,
Господни заповеди нарушали [126],
Земных поклонов не кладали. (5, 75; 80; 84)

Иногда ударение делается на храмовом богослужении:

Колокольного звону вы не слыхали,
Петья церковного вы не понимали... (5, 97—98)
Заутреню, обедню просыпали, (5, 84)

особенно часто повторяющийся мотив. Исповедь и причастие (ежегодные) дополняют литургические требования закона:

Поздо говенье [127] все ложью сцитали...
Тайны Господней не примывали. (5, 164)

Иногда молитва соединяется с постом:

Вы постов, вы молитв не знавали. (5, 101, 102)

Но чаще всего посты связываются с соблюдением установленных церковных дней, где постные дни, среда и пятница, соединяются с праздником воскресения:

Не имели мы ни среды ни пятницы,
Ни тридневного Христова воскресения,
Ни святых Его великих праздников. (5, 194)

Великий пост связывается с говением и причащением:

Мы великих говеян [128] не гавливали...
Себе вольного Причастья не сприемливали.
(5, 220—221)

Соблюдение священных дней составляет главный смысл двух параллельных откровений: Христа в «Свитке Иерусалимском» (из апокрифической «Эпистолии о Неделе») и Пятницы (в стихе о Пустыннике).

Поимейте вы три дня в неделю,
Среду и пятницу, Воскресенья Христова...
Аще которыя человек
Да воскресения Христова роботáеть...
Того человека сам Господь
Исус Христос

На седьмом соборе с двумянадесятью учениками,
В треисподний в ад проклинает. (6, 70)

Это блюдение святых дней имеет даже тенденцию к расширению за церковные пределы. К постам в среду и пятницу иногда прибавляется понедельник:

Имели среду и пятницу,
Почитали день велик – понедельничек. (5, 170)
Поститесь вы по три дня в неделю. (6, 166; 167)

Особое религиозное благоговение окружает пятничный день. Всевозможные земные и духовные блага обещаются тому, кто постится 12 пятниц в году, предшествующих великим праздникам.

Воздержание от пищи должно сопровождаться воздержанием брачным. Дитя, зачатое в ночь под пятницу, родится злодеем:

Либо вор, либо плут, либо пьяница,
Клеветник, еретник или душам пагубник. (6, 131)

Чисто народное воздержание от некоторых видов женского труда полагается в постные дни — в среду и пятницу — особенно в последнюю:

По середам пыли не пылится [129],
По пятницам золы не золится [130], (6, 165, 169)

или наоборот [131] (6, 172—173), что означает воздержание от пряжи («кострика») и мытья (стирки). Полное выяснение пятничного закона по одним духовным стихам невозможно. Только привлечение всего материала русского (и не только русского) фольклора уясняет темный и сложный образ русской Пятницы[3)]. Тогда за аскетическим (постным) характером предписаний приоткрывается их отношение к религии земли (плодородия).

Третья группа грехов связана с нарушением христианского закона любви. Относя ее на третье место, мы не хотим умалить ее значения. Закон любви остается для народа очень важным содержанием закона Христова — лучшим свидетельством его христианства.

Самая формулировка каритативных заповедей иногда, но не очень часто, берется из евангельских слов Судии на Страшном Суде [132], дополняясь и детализируясь чисто русскими формами милосердия. Таков перечень грехов в стихе о Лазаре:

Не знали мы, братец, никакого греха:
Брат брата братцем не называвали,

3) *А. Н. Веселовский.* Опыты по истории развития христианской легенды. Ж. М. Н. Пр., 1875—1877.

Голодного не накармливали,
Жаждущего не напаивали,
Голого не надевывали,
Босого не обувывали,
Красную девицу из стыда не вывели,
Колодников-тюремщиков не навещивали,
Убогого в путь во дорожку не проваживали. (1, 51)

Русское дополнение о красной девице, может быть, навеяно известным деянием Николая Угодника, выдавшего замуж трех бедных девиц [133]. Другой вариант стиха о Лазаре прибавляет долг любви — к усопшим:

Во гробе умершиих ты не провождал,
До Божией до церкви всегда был со свечой,
От Божией церкви до сырой земли. (I, 59)

Эта же заповедь погребения, столь характерная для русского благочестия, влагается в уста Судии на Страшном Суде:

У мертвá тела не сиживали
И мертвá тела не проваживали... (5, 164)
Возлюбим мы нищих...
Проводим мы мертвых, (6, 295)

поется в «Плаче Адамовом».

Из других амартологов можно отметить, очевидно, особенно ненавистный народу грех клеветы, принимающий бытовые формы нашептывания:

По улицам душа много хаживала,
По подоконью душа много слушивала,
Хоть не слышала, скажу – слышала,
Хоть не видела, скажу – видела. (Вар., 146)

Но чаще всего перечень каритативных дел заменяется общим напоминанием о любви, в которое певец вкладывает много сдержанного чувства.

Сам Христос увещевает в «Свитке Ерусалимском»:

Поимейте, чада, вы друг друга и брат брата [134],
Сын – отца и мать свою,
Меньшую свою братию. (5, 121)

И Пятница назидает пустынника:

Чтобы друг друга люди возлюбили,
Братьями бы они назывались. (6, 160)

Или же, кратко и минимально, заповедь любви выражается в одном долге милостыни, любви к нищей братии:

Святой милостыни не сдавали. (5, 80)

Милостыня проходит красной чертой сквозь все формулировки морального закона. Без милостыни нельзя представить себе русского пути спасения [135].

Особое, русско-народное выражение каритативный христианский идеал получает в социальной жизни. При всем своем историческом пессимизме народный певец обнаруживает весьма чуткую социальную совесть. Он остро чувствует неправду общественную, мирскую, классовые грехи богатых и бедных [136]. В этой сфере жизни любовь-милосердие соединяется со справедливостью в одно понятие правды. Грех против правды — это столько же жестокость, как и обман и беззаконие. Социальный грех бедных выражается в нарушении общинной справедливости, в неправедном разделе земли, в захвате чужой доли. Грешная душа кается:

Не по-праведному земли разделивала:
Я межу через межу перекладывала...
С чужой нивы земли украдывала...
Не по-праведному покосы я разделивала,
Вешку за вешку позатаркивала,
Чужую полосу позакашивала. (Вар., 146)

Здесь мы имеем не просто присвоение чужой собственности: воровство, татьба редко находят себе место в перечне грехов. Здесь грех против уравнительного мирского правопорядка, который становится особенно тяжким, когда нарушаются межи, являясь грехом и против матери-земли.

Грех богатых — в немилосердии. Привольная жизнь богача сама по себе становится грехом рядом с горькой долей бедного Лазаря [137]:

На белом она свете напьянствовалась
И тело ея белое нанежилось. (I, 49)

В очень онародненном варианте Страшного Суда Христос встречает на Суде богачей:

Что же вы, богатые,
Господа купечество...
Нищую братию
Забывали?
За ваши бы души
За грешныя
Нищие умолили. (5, 246)

Впрочем, не всякая милостыня пользует душу; неправедное богатство не спасает.

У тебя, ведь, именье неправедное,

отвергает смерть предложение Аники-воина раздать свое богатство. Или иначе:

Твоя казна не трудовая,
Твоя казна пороховая, (Вар., 123)

т. е. нажитая войной. Военное, насильственное стяжание так же претит народу, как и обманное, торговое. Вот почему заповедь милостыни часто сопровождается оговоркой:

...Милостыню воздай,
Неукрадомую, от праведного труда,
От потного лица, от желанного сердца. (6, 69—70)

Неправедные судьи, в глазах народа, не лучше жестоких богачей. В некоторых вариантах Страшного Суда образ неподкупного небесного Судии вызывает целую филиппику против земных судей:

Были у вас судьи неправедные,
Судили суды не по-праведному,
Дела делали неповеленныя,
Виноватого – ставили правым его,
А правого – ставили виноватым его,
Брали они с вас злато и сéребро,
Больше того – чистого земчуга,
Копили себе казну несчезленную,
Клали казну во сыру землю. (5, 222)

Сила этих обличений Михаила Архангела в их всеобщности. Речь идет не об одном классе дурных судей, а о земных судьях вообще: здесь отложился государственный опыт народа последних (московских и петербургских) столетий.

Исчерпывают ли эти три моральных закона: теллурический [138], ритуальный и каритативный — все содержание народной этики? Нам кажется, что можно дать на этот вопрос утвердительный ответ. Отдельные предписания аскетического характера, внушенные Церковью, еще не достаточны для того, чтобы конструировать четвертый моральный круг: этику чистоты. Конечно, в аду много места для всяких грешников; списки их бесконечны (№№ 497—498). Мучения уготованы:

Прелюбодеям-блудникам,
Смущеникам-сводникам,
Смехотворцам, двуязычникам,
Пьяницам и корчевникам [139],
Плясунам и волынщикам и т. д.

И тем не менее ни нарушение чистоты (без оскорбления материнства), ни ложь (вне клеветы, т. е. преступления против любви) не останавливают внимания певца. Довольно последовательное обличение скоморохов и музыкантов отражает многовековую борьбу Церкви с представителями народного искус-

ства. Они грешат не против чистоты — скорее против идеала церковной благопристойности. Эту группу грешников мы склонны относить к нарушителям ритуального закона.

Иначе обстоит дело с пьянством. Пьяницам посвящена не только одна строка в адском перечне, но и целый стих о Василии Великом, иначе «О Пьянице». Здесь в уста Божией Матери влагается обличительная речь против русского порока. Речь эта переходит в бытовую сатиру и своим содержанием показывает, что осуждение этого греха вытекает не из религиозных, а из жизненных мотивов. Пьянство осуждается по своим безобразным последствиям в русской бытовой обстановке.

Вне всяких стереотипных формул мы встречаем однажды энергичное осуждение жадности:

Дает нам Господь много,
Нам кажется мало:
Ничем мы не насытимся...
Очи наши – ямы,
Руки наши – грабли,
Очи завидущи,
А руки загребущи. («Пл[ач] Адамов», 6, 288)

Жадность, несомненно, глубоко противна нравственному чувству народа. Но этот порок лежит в основе социальной неправды; это грех против равенства, к которому народ столь чувствителен.

Среди адских грешников фигурируют и еретики. Не создавая для них особой амартологической группы, мы, однако, не считаем их присутствие случайным. Народ знает, за что он не любит еретиков:

Вы Божье писанье ложно читали. (5, 243)

А так как в Писании, в книгах содержится ключ к спасению,

– В книгах было вам все написано, –

то ложное толкование Писания означает угрозу для спасения многих душ.

* * *

В каком отношении стоят друг к другу три нравственных закона, которыми живет народ: закон теллурический, ритуальный, каритативный? Сам певец не видит никаких различий в их происхождении. Все предписания закона даны Христом. Все они содержатся в священных книгах, которые хранит Церковь.

У вас, де, были церкви соборныя,
А в церква́х книги уложённыя. (5, 124)

Часто в перечнях грехов грехи против рода, против любви и против устава следуют друг за другом без всякого видимого порядка. Можно сделать наблюдение, что в стихах, заимствующих свое содержание из апокрифов, ритуальные и теллурические предписания преобладают; в «библейских» выступают ярче каритативные, но и ритуальные занимают видное место. Среди самых тяжких, непрощаемых грехов, как мы видели, грехи против матери-земли идут впереди. Но отрицательное первенство теллурической религии необратимо: это значит, добродетели родовой религии не занимают первого места. В самом деле, единственное положительное предписание родовой религиозности — почитание родителей. Оно присутствует в большинстве моральных сводов, но редко на первом месте:

Которыя Богу не грешили,
Отцов своих – матерей почитали
И род да племя́ уважали. (№ 600)

Нелегко ответить и на вопрос о сравнительном значении ритуального и каритативного закона. Народ знает, что один обрядовый закон без любви не спасает:

Аще который человек много постится
Да зло помнит, –
Да не есть ему спасения будет. (6, 71)

Есть ли у народа столь же определенный ответ о бесполезности любви без поста, мы не знаем. Во всяком случае, народ не противополагает двух путей спасения («иосифлянского» и «евангелического»), а ищет внутреннего их синтеза. Мы убеждены, что этот синтез он действительно находит — вне максимализма ритуалистического и максимализма любви — в некоей средней формуле христианского благочестия, которая встречается многократно, отчеканенная в точные строки:

Души спасти постом и молитвой,
В рай войти святой милостыней. (5, 202)

Или:

Вы б душу пасли постом и молитвой,
Тихомольной милостыней,
Поклонами полунощными. (5, 124)

Тихомольная (вар.: тихомирная), т. е. потаенная, милостыня, ночная молитва убивают все возможности показного, фарисейского благочестия на основе «иосифлянского» ритуализма. Таков средний, очень смиренный и очень русский идеал мирянского благочестия.

Церковь

До сих пор, касаясь церковно-ритуального закона, мы не ставили себе вопроса о значении Церкви для народной религиозности. Что экклезиология не стоит в центре его богословия, это совершенно ясно. Но если бы мы предположили, что роль Церкви для народа исчерпывается хранением Христова закона, которым он спасается, то мы совершили бы большую ошибку. Церковь сама по себе является религиозной ценностью, которую народ живо и сильно чувствует, даже не умея назвать ее. Эту последнюю оговорку делаем потому, что слово «церковь» никогда не употребляется в стихах в богословском смысле, но всегда в конкретном смысле храма.

Действительно, вещественная церковь, т. е. храм, является особым средоточием божественной энергии, разлитой в мире, которая спасает или нет, — вопрос трудный, но которая приковывает и восхищает религиозное внимание народа.

Божьи церкви — это краса земли, подобная солнцу на небе:

Цим мати земля да изукрашенная?...
Изукрашена земля Божьими церквами,
Божьими церквами, соньчем праведныем. (5, 162)

Устраивая русскую землю, Егорий думает прежде всего о строительстве храмов из диких ее лесов, на ее горах:

Я на вас, горы, буду строиться,
Буду строить церкви соборныя и богомольныя.
Я из вас, леса... (Вар., 106—107)

Для язычников обратиться в «крещеную» веру значит прежде всего строить храмы. Егорий спрашивает своего мучителя царя Демьянища:

Ты поверуешь ли веру христианскую,
Ты построишь ли во своем граде три церкви
соборныя?
(Вар., 405) [140]

Построения трех церквей — мы видели, во чье имя, — он требует и от родителей освобожденной им девицы.

Звон колоколов — величайшая радость и утешение для живущих на «вольном» свете. Заключенному в подземном погребе,

Не слыхать Егорью звона колокольного,
Не слыхать Егорью пения церковного. (I, 424)

Мы видели, что Окиян-море освящается церковью святого Климента, поднимающейся из его вод, как русская земля — домом Богородицы. Но всем церквам мать — «Сионская» церковь в Иерусалиме, гробница Христова.

Если до сих пор мы рассматривали церковный устав и обряд, литургическую молитву с точки зрения обязательного закона, то теперь надо спросить себя, какое внутреннее значение имеет для народа храм и все совершающееся в нем.

В храмах хранятся великие святыни: Евангелие, крест, нередко мощи святых. В храмах святые сами живут в своих иконах: на престоле сама Богородица. Но есть нечто, в чем народ видит самое интимное и прекрасное воплощение святости Церкви, — это некоторый комплекс чувственных впечатлений, скорее слуховых и обонятельных, чем зрительных.

Спасающаяся девяносто лет в пустыне девица тоскует:

Да не слыхала я, красна девчонка,
И я звону Божьего. (I, 720)

В некоторых стихах об Алексее кончина святого возвещается чудесным колокольным звоном:

От Свята Духа звоны зазвонились. (Адр., 307)

Церковное пение народ называет ангельским и херувимским и по образу его представляет музыку рая. Но более всего присутствие Святого Духа им ощущается в церковных запахах, то есть в ладане[141]. Если, как мы видели, Святой Дух проявляется и в запахах природы (кипарисе), то тем более в фимиаме кадильном. Так, во всех стихах об Алексее его кончина возвещается благоуханием:

Тимьяном[142] и ладаном запахло
По всему по городу по Риму. (I, 107)

Если к запаху ладана и колокольному звону присоединить огонь свечей и вкус церковных трапез — просфор и кутей, то мы получаем настоящий ангельский пир, чувственный и божественный одновременно, которым народ наслаждается в храме. Так заупокойный стих изображает церковное поминание:

При обеднях и при заутренях,
При церквах – при Божьих домах,
За ясными свячами, за гласными звонами,
За евством херувимским,

За браными скатертями, за солодкими куцьями,
За мягкими проскурками, за пахучим ладуном.
(Вар., 211)

Сильными, ударными ритмами изображается церковное торжество в стихе о Егории и Лисавете.

Спущайте гласы колокольные,
Подымайте иконы местныя,
Служите молебны честные... (I, 524)

Одного мы не находим в центре этого божественного торжества: Св. Евхаристии[143], значение которой остается сокрытым[144] под покровом всей этой литургической красоты. Народ помнит, однако, об этом таинстве в связи с другим, покаянием, и приписывает им обоим не только обрядовое значение. Как обряд, они обязательно в «великом говенье». Но святость Алексея выражается между прочими его аскетическими подвигами и в том, что он

Кушал на неделе по просвирке,
Во всякой неделе исповедался,
Святым тайнам приобщался,
Чудныим крестом благословлялся. (I, 107)

Просвирка и крест, обрамляя «говение», конечно, умаляют его сакраментальное и мистическое значение. Но народ помнит одно: связанное с ним освобождение от грехов. Вероятно, отсюда рождается частый эпитет Евхаристии: «вольное причастие», — вольное, т. е. освобождающее. Если прощение это не абсолютно (ибо на Страшном Суде грехи все-таки спросятся), то уклонение от таинства покаяния (и причащения) увеличивает ответственность[145]. Так, в перечне грехов «грешная душа» прибавляет после каждого:

В эвтих во грехах Богу не каялася,

или:

И отцу духовному не сказывала,

и один раз даже:

Бескорыстный грех себе получивала. (Вар., 146)

Особенно страшна смерть без покаяния и без напутствия Св. Даров:

Померла душа без покаяния,
Без того ли без попа без духовного.
Провалилася душа в преисподний ад. (Вар., 147)

Отсюда значение «духовных попов», их право на уважение. Отношение певца к духовенству двойственное. Архангел

Михаил на Страшном Суде требует послушания пастырям церковным:

> У вас были церкви соборныя...
> При церквах попы были – священники,
> Пастыри ваши, поучители:
> Для чего попов-отцов не слушались? (5, 239)

Среди грехов упоминается и такой:

> Отца духовного в дом не водили. (5, 243)

Или даже:

> Попов и дьяков ни во что чли. (5, 124)

В согласии с этим идеалом в чуде Димитрия Солунского освобожденные полоняночки обращаются к священнику в тоне глубокого уважения:

> Батюшка, священник, отец духовный! (I, 594)

Но вместе с тем певец далеко не считает духовных лиц святыми. В социальных инвективах их место среди богачей и насильников: в стихе о Вознесении «пастыри и власти» вместе с князьями, боярами и торговыми гостями отнимут у нищих «гору золотую». Один перечень адских мук прямо с них и начинается:

> Иным будет грешникам,
> Иереям – священникам,

и уже за ними следуют «судии неправедные» (5, 179). Не случайно и в стихах о страстях Господних певец так легко именует христианскими именами иудейских священников среди распинателей Христа:

> Перед всеми иереи и июдеи [146] ... (4, 190)

И Иуда обращается к своим нанимателям:

> Вы духовны архиереи. (4, 196)

Очевидно, певец легко мыслит трагедию Голгофы в христианской обстановке. Но тем не менее он разумно отделяет жизнь и нравственность священника от его сакраментальной и учительной власти.

Мы сказали, что духовные стихи не знают имени Церкви в богословском смысле слова. Как же называют они христианский мир, священное общество с его таинствами, канонами и иерархией? Есть у певца слово, которое удовлетворяет признакам понятия Церкви по его внутреннему звучанию, не имея ничего церковного по форме и по происхождению. Это слово Русь, «святая Русь». Национальное имя народа сливается для

певца с пределами христианского мира и, следовательно, с пределами Церкви. Весьма интересно выяснить феноменологию понятия «святая Русь» — тем более, что это имя впервые встречается для нас, в литературе, в XIX веке — под очевидным влиянием духовного народного стиха [147].

Прежде всего, Русь для певца имеет не только национальное, но и вселенское значение. Действительно, нет страны, во всяком случае христианской страны, которая не была бы для него «русской землей». На Руси происходит мучение Егория царем Демьянищем, почему и освобожденный герой возвращается на «святую Русь»:

Не бывать Егорью на Святой Руси... (Вар., 97)
Выходил Егорий на Святую Русь. (I, 425)

И Федор Тирянин (в одном из вариантов) идет «очистить землю святу-русскую» (I, 544, сл.), хотя отец его, царь Константин Самойлович, царствует в граде Константинове или в Иерусалиме, в «турецкой земле».

«По святой Руси» скитается и Богородица во время распятия (4, 243). Вообще Палестина, как святая земля, называется преимущественно русской:

Посылает Ирод-царь посланников
По всей земле святорусской. (Вар., 47)

Русский царь приводится в связь с Иерусалимом, как со своим городом, в одном варианте стиха о Голубиной книге:

Потому Иерусалим-город городам мать,
Потому этая церковь над церквами мать,
А наш белый царь над царями царь. (Вар., 23)

И, наконец, даже рай создался на русской земле, как поется в «Плаче Адама»:

Прекрасное солнце
В раю осветило
Свято-русскую землю. (6, 304)

Имена светской политической географии перебиваются с географией религиозной, по которой Русь там, где истинная вера.

Конечно, эта идеальная Русь имеет определенный исторический центр в Москве. Единственность православного царя превращается в его превосходство над всеми другими царями:

Белый царь – над царями царь.

Но, как мы видели, это первенство его покоится исключительно на православии его веры:

Он и верует веру крещеную...
Он стоит за дом Богородицы.

Правда, из этого проистекают национальные, политические последствия — его Восточная Империя:

Ему орды все приклонилися. (I, 271)

И даже больше — ему дана власть над всем миром:

Надо всей землей, над вселенною, (I, 288)

что возвращает нас снова к понятию вселенской Церкви.

Однако это полное слияние Церкви и государства в народном сознании, при котором эпитет «святая» (вар.: «светлая»), прилагаемый к русской земле, по существу относится к христианской Церкви, не соблазняет певца на идеализацию русского царства. Оно для него отнюдь не является государством Правды. Напротив, то торжество Кривды на земле, которое составляет основной фон социальной философии певца, рисуется им в чертах, заимствованных из русского общественного строя. Певец не хочет отрывать своей аллегории от конкретной исторической действительности:

И то было у нас на сырой земле,
На сырой земле, на святой Руси. (I, 273)

И даже при всем религиозном значении белого царя певец не смущается прилагать титул его сана к безбожному гонителю:

Я не верую к сатане и ко дьяволу,
И ко тебе, царище самодержавнище. (I, 428)

*
* *

Ритуальный закон Церкви глубоко укоренен в религиозном сознании народа. Но мы уже видели, что его церковность было бы несправедливо сводить к ритуализму. И мистическая эстетика культа не исчерпывает его церковной глубины. Самая острота его моральной совести не позволила бы ему утонуть ни в эстетическом магизме, ни в натурализме родовой религии. Покаяние для него не только обряд, связанный с сакраментальными последствиями, но и глубокое нравственное переживание. Об этом свидетельствует внутренняя потребность, выражающаяся хотя бы в покаянии матери-земле. Но особенную религиозную зрелость певец обнаруживает в таком религиозном акте по преимуществу, как молитва. Мы говорим здесь не о молитве уставной (поклонах) и не о молитве-прошении о внешних благах, с которыми обращаются к святым и к

Богородице. Певец знает и высшие формы молитвы — души потрясенной и изливающейся перед Богом. Он находит разные выражения для разных типов молитвы.

Когда молится чистый отрок, его молитва сравнивается с голубиным взлетом Св. Духа:

От того от Осипова от моленья,
Яко голубь, дух на небо возлетает. (I, 162)

Но пустынник, трудившийся в пустыне, —

Жестко он молился – со слезами. (6, 160)

Василий Великий изображается на иконах не старцем, а средовеком, чернобородым мужем. Его покаянная молитва принимает особенно бурные, жестокие формы. Это восточный аналог иконографическому блаженному Иерониму[148]:

Доходит Василий до Божьей до церкви,
И руки и ноги о каменья ошибает,
Буйную голову до крови проломает...
Молитву творит, яко гром гремит. (6, 111)

Такая страстная, дерзновенно-упорная молитва не может не дойти до неба:

Доходная твоя, Василий, до Господа молитва
И до Матери Пресвятой Богородицы
Наипаче всех святых на иконе[4)].

И, наконец, певец знает о мистической молитве, которая для православного Востока связана с молитвой Иисусовой[150]. Об Иисусовой молитве мы не раз читаем в стихах. Так, о матери Егория:

Стоит София Премудрая
На святых молитвах на Исусовых. (I, 405)

И Богородица внушает пономарю, желающему узнать святого Алексея:

Твори ты Иисусову молитву,
Святой тебе сам объявится. (I, 103)

Правда, все эти формы высокой, «доходной до Бога молитвы» связаны чаще всего с подвигом святых, но взяты-то они, несомненно, из опыта собственной молитвенной жизни народа.

[4)] Решаемся высказать предположение, что эта особая сила молитвы св. Василия связана с большим количеством молитв, приписанных ему в Молитвослове[149].

Святость

До сих пор мы изучали средний, житейский путь спасения, который сводится к формуле: молитва и милостыня. Но народ знает и высший, героический идеал христианского подвига, который дан ему образами и житиями святых. Рассмотрим ближе народный идеал христианского подвижничества.

Стихи о святых без труда делятся на две группы, которые можно было бы, весьма неточно, охарактеризовать как цикл героев и аскетов. Первая, героическая форма подвижничества не ищет себе образов в четьи-минейных [151] житиях. Она создана из посмертных чудес великих мучеников, из их воинских иконописных изображений, из их былинных, т. е. светских заимствований. Из этих элементов народ создает свой идеал христианского богатыря (соответствующего западному рыцарю), святого воителя, который с мечом в руках поражает силы зла и безбожия. Святые князья Древней Руси могли бы быть иллюстрацией этого типа святости, но народ берет своих героев не из отечественных святцев, а из литургически данных ему великомучеников греческой церкви.

Егорий Храбрый, Димитрий Солунский и Федор Тирянин ратоборствуют: первый — для очищения Русской земли и, в особом стихе, для спасения царевны, второй — для защиты своего Солунь-града, третий — для спасения отцовского царства от врагов и своей матери от змея. Святые воины приближаются к типу мирских богатырей народного эпоса. Отсюда вторжение былинных черт в описание воинских подвигов — особенно естественно там, где духовный стих (о Егории) попадает в репертуар былинного сказителя. Отсюда, из былинного склада, просачиваются черты, плохо идущие к духовному стиху и его религиозным идеалам:

Бьет коня по крутым бедрам,
Пробивает у него кожу до́ мяса. (I, 420)

Или в былинном по стилю стихе Егорий говорит матери:

Благословишь – пойду, и не благословишь – пойду, (I, 449)

и кончает свою победу над языческим царем страшной местью:

Приказал вов каждые суточки
По жилочке выдергивать. (I, 474)

Но в стихе о Егории, а тем более в стихе о Федоре Тирянине, мы видим и другой идеал христианского богатыря. Прежде всего в своей поездке по Руси Егорий не сражается, а силой своего *слова* укрощает стихии и устрояет землю. Его недаром называли культуртрегером и пытались (проф. Б. М. Соколов) найти в его образе отражение князя Георгия-Ярослава (Мудрого), религиозного устроителя русской земли[152]. Лишь убийство царя принадлежит к основному сюжету стиха.

Федор Тирянин побивает войско жидовское, проливает столько крови, что едва сам не тонет в ней. Но он меньше похож на былинного богатыря, чем Егорий. В свои походы он отправляется, как мы видели, вооруженный Евангелием и крестом, он читает святую книгу в самом бою и постоянно заливается слезами, не в силах сдержать своего молитвенного умиления:

Он читает слово Божие,
Святу-честну книгу Евангельё:
Во слезах письма не видит. (I, 553)

Отметим любопытную черту, характерную для всех святых-героев: духовный певец часто заменяет боевого коня библейским ослом.

Так, Димитрий Солунский, отправляясь в битву, «на белого осла садится» (I, 590). В большом стихе о Егории в одном варианте:

Слезает он со бела осла, (I, 480)

который появляется взамен прежнего «коня сивого». Но в стихе о Егории и Лисавете осел фигурирует постоянно:

Садился он на осла на белого,
Он и бьет змея буйного... (I, 521)

Этот осел появляется не только вопреки житийным оригиналам, но и вопреки иконописной традиции, где Егорий неотделим от своего великолепного белого коня. Смешать иконографического коня с ослом не так легко. Нам думается, что выбор осла подсказан соображениями особого религиозного такта. Здесь художественный инстинкт певца встречается с традицией Библии, отдающей гордых коней противникам Мессии и народа Божия. Не предполагая у русского певца знакомства с Ветхим Заветом, мы можем указать лишь один посредствующий — евангельский прецедент: вход Господень в Иерусалим, на котором отслоилась бытовая русская («шествие на осляти»[153]) обрядность, — так сказать, оцерковившая евангельское животное.

За этими мелкими черточками стоит одно: народ и в святых воинах чтит прежде всего страдальцев и страстотерпцев. Егорий, до своей поездки по Руси, томился в неслыханных муках у царя и в них завоевал свой мученический венец.

Услышь, Господь Бог, мое терпение, (Вар., 104)

взывает он из темницы. И явившаяся Богородица ему обещает:

Ты за это ли претерпение
Ты наследуешь себе царство небесное. (1, 425)

Такова же и общая оценка певца:

Много Егорию похождения
И велико его претерпение:
Претерпел он страсти великия... (1, 408)

Это объясняет и необычный его эпитет в одном из стихов: Егорий Христотерпец (1, 489).

Не забудем, что некоторые стихи знают только страсти Егория, без его «похождения».

Заканчивая стих о Федоре Тирянине сравнением «похождения» святого с «порождением» его матери, певец указывает нам на tertium comparationis [154]: страдание, терпение, которое лежит в основе всякого христианского подвига.

С этой точки зрения, нетруден переход к другой группе подвижников, добровольных страстотерпцев аскезы. Народ с изумлением созерцал нечеловеческие подвиги пустынножителей; они не могли не поразить его воображения. Стих о Дочери Тысячника вольно воспроизводит легенду о Марии Египетской (или другой палестинской Марии) [155].

Я молилась, девка, трудилась,
Девяносто лет, девка, я со зверьми...
Да как у девушки стало лицо,
Как дубовая словно кора. (1, 720)

Об аскетической жизни пустынножителей народ сложил прегнантную [156] формулу:

Есть гнилую колоду,
Пить болотную воду,
Носить черную ризу. (I, 222)

Самое постоянное выражение, которым народ отмечает аскезу, — это не подвиг, не подвижничество, а трудничество, труд. «Трудник, трудничек, труждаиик, труженик, труженьник» — именуется тот пустынник, которому является св. Пятница (№№ 592—604). И Алексей человек Божий хочет

Со младости лет Богу потрудиться. (Адриан., 255)

Труд Алексея, в отличие от пустынных отцов, не носит столь жестоких форм:

Семнадцать лет Господу трудился...
Кушал Олексей со укропом[5],

или:

Скушал ён в нядзелю по проскурке.
(Адриан., 270—271)

Но не героизм телесной аскезы является мерой святости, а что-то другое. Мы готовы определить это «другое» как жертву, отречение, — народ говорит: терпение и труд [157].

В стихе об Алексее мы всего лучше можем изучить народный идеал аскетической святости.

Прежде всего, во имя чего святой поднимает свой тяжелый подвиг? Ответы даются разные, или, в сущности, два ответа. С одним мы познакомились в стихе об Иосафе-царевиче: это быстротечность земной жизни и несравнимость ее с вечными благами:

Житие наше, мать, часовóе,
А богатство наше, мать, временнóе. (I, 216)

Другой мотив — желание избежать неизбежного в миру греха. Стих об Алексее видит этот грех в самом факте супружеской жизни, к которой принуждают святого родители. Вот почему он молится в брачную ночь:

Ты батюшка наш, Спас пречистый,
Не допусти до греха, до большого. (1, 100)

И Дочь Тысячника спасается в пустыню от того же греха:

Приневолил меня рóдный батюшка
Замуж девушку итти...
На все грехи тяжки,
Грехи тяжки поступить. (I, 720)

Не будем искать в этих идеях дуалистических богомильских влияний [158]. Достаточно и житийных примеров, чтобы внушить певцу такую, не вполне ортодоксальную, мысль. Здесь мы видим полную готовность принять максималистический церковный идеал — и именно там, где он отрицает древнейший религиозный закон народа — религию материнства. И все же эта религия и в стихе об Алексее составляет незримый фон, на котором и выделяется его святость, не поражаю-

[5] Непонятное «со укропом» Адрианова объясняет влиянием слова «укрух» (краюха).

щая героизмом аскезы. Читая или слушая этот стих, мы тронуты вместе с народом потому, что самое тяжкое отречение есть отречение от рода, от любимых, от жены, от отца, от матери. Поэтому венец подвига Алексея — его жизнь неузнанным во дворе родительского дома.

К этому жертвенному отречению Алексея присоединяется вторая черта его подвига: его вольное унижение. С жалостливым умилением певец следит за ступенями его земного падения — небесного роста.

Первый шаг — к бедности и нищенству. Уходя из отцовского дома, Алексей надевает рубище (или меняется с нищим своей златотканой одеждой). Придя в Эдессу,

Становился Алексей, свет, на паперти...
Со своей, со нищею братией. (1, 102)

Второе опустошение — гибель его юной красоты:

Красота в лице его потребишася,
Очи его погубишася,
А зренье помрачишася.
Стал Алексей как убогий:
Токмо его единый óстав, – (1, 102)

что соответствует «дубовой коре», покрывающей тело пустынницы.

Третий шаг — возвращающий нас к первому, самому важному моменту — социальное унижение. Рабы, искавшие Алексея, не узнают своего господина в образе нищего и подают ему милостыню. Это исполняет Алексея радостью и благодарностью:

Сподобил Творец меня, Владыка,
У рабов своих милостыню взяти. (Адр., 274)

Своего предела это социальное унижение достигает в Риме в издевательстве слуг, обливающих святого помоями.

Этой глубине нисхождения соответствует и необычайное посмертное прославление Алексея, с чудесными знамениями, с появлением царя и патриарха у гроба святого и плачем его родных.

В кенозисе Алексея мы без труда угадываем отражение кенозиса Христова, и это возвращает нас к основному вопросу народной религиозности — к вопросу о русском Христе [159].

Здесь, в самом сердце христианской религии, мы стоим перед живым парадоксом. Народ не хочет видеть кенозиса Христова, народ отвращает взоры от страданий распятого Господа, — но лишь для того, чтобы искать этого кенозиса и этих страданий, разлитых повсюду в жизни человеческой.

Уже закон милосердия, один из трех законов, которыми живет народ, показал нам подлинность его христианства. Его

понимание милостыни совершенно отлично от ветхозаветного благотворения. Оно насквозь проникнуто христианской кенотикой. Нищие составляют возлюбленную «меньшую братию» Христа. Нищенством и смирением, без всяких молитвенных подвигов, убогий Лазарь стяжал себе царство небесное.

И вместе с унижением — страдание. Страдание, наполняющее землю, как плод греха, становится источником спасения и святости, когда оно принимается вольно или безвинно (Иосиф Прекрасный, Борис и Глеб). К этим двум моментам — кенозису и страданию — сводится весь «героический» идеал народной святости. Но самое существо его таково, что он общедоступен и является героическим лишь на своих вершинах. Между средней бытовой нравственностью народа, как она отразилась в духовных стихах, и самым высоким подвижничеством его любимых святых нет разделения; есть лишь ряд ступеней, ведущих к Единому потаенному образу — евангельского Христа в унижении и крестной смерти. Ложная христология, ложный страх перед Небесным Царем убивают непосредственные ростки «религии Иисуса». Но так как она соответствует глубочайшим потребностям народного сердца, то они возвращаются окольным путем: через религию святых, повторяющих всего более кенотический путь Христов. Нравственные плоды Евангелия спасаются целиком, отраженные в этом зеркале. Но религия Христа, Господа и Спасителя, терпит жестокий ущерб. Этот изъян народной религиозности можно было бы сформулировать так: народ, от всего сердца принявший от Христа закон милосердия, плохо верит в Его милосердие.



Страшный Суд

В стихах о Страшном Суде мы не найдем существенно новых мотивов, которые бы не встречались нам на протяжении всего нашего исследования. Но в эсхатологии лежит ключ ко всякой религии [160]. Здесь сходятся концы с началами, здесь обнажается сокровенный нерв религиозности. Всякая религия есть прежде всего разрешение, жизненное и умозрительное, проблемы смерти [161]. Русские стихи о Страшном Суде чрезвычайно многочисленны, обильны вариантами и принадлежат, очевидно, к самым сильным и впечатляющим темам народной духовной поэзии. Мы можем искать в них проверки и подтверждения результатов всего нашего анализа религиозной души народа.

Прежде всего отметим тесную связь, существующую между малой и большой эсхатологией — т. е. посмертным судом над каждой душой и общим судом, ожидающим воскресший человеческий род. Многие темы обеих эсхатологий, как и их словесный аппарат — перечни грехов и мук, — совпадают. Некоторые редакции стихов о Страшном Суде неясны в своем значении и могли бы быть отнесены к малой эсхатологии (Бессонов, №№ 480—485). Несомненно, к малой эсхатологии относится заключительная часть стиха о Лазаре, популярность которого объясняется в значительной степени совпадением двух излюбленных тем: апофеоза бедности и посмертного суда.

Для грешников муки начинаются сейчас же после смерти, как показывает стих о Лазаре. Но одновременно существует и представление об отсрочке окончательного суда. Проведя душу через мытарства, ангелы,

Показав муки, посадят в место темное,
До страшного суда и до второго Христова
пришествия. (5, 139)

Уже известные нам угрозы «Свитка Ерусалимского» — о «медном небе» и о «горящих каменьях» — вводят нас в эсхатологическую эпоху. Однако историческая эсхатология, в смысле завершения истории человеческой, почти не отразилась в народной поэзии. Еще Сахаров, исследовавший многочисленные апокрифические высказывания о последних временах мира и об Антихристе, заметил, что «народных духовных стихов, возникших под их влиянием, почти нет»[1)]. В центре эсхатологической поэзии стоит Страшный Суд с его трагическим диалогом, прототип которого дан в Евангелии. Однако, если говорить об источнике стихов о Страшном Суде, их следует искать в отеческой письменности: в «словах» Ефрема Сирина и особенно инока Палладия. На эти источники указывает начало одной из редакций:

Преподобного отца нашего
Писано Слово Божие... (№ 478)

Или же, в варианте Варенцова (стр. 162):

Отца нашего Трифона Преподобного
В книгах было писано,

где имя Трифона заменило собой Палладия.

К этим источникам следует прибавить некоторые апокрифы: «Вопросы Иоанна Богослова Господу на горе Фаворской», его же «Вопросы Аврааму»[162] и особенно «Хождение Богородицы по мукам».

Все, что народ сохранил от апокалиптических сказаний об Антихристе, сводится к краткому упоминанию героев последней борьбы:

Сошлет Господь пророчество,
Илью пророка и Онофрия

(Онофрий — Онохрий — Онов заменил собой Еноха).

И сойдет на землю бездушный бог,
Бездушный бог Антихристос:
Он поколет святое пророчество.
От той-то от святой-то крови
Загорится матушка сыра-земля. (5, 122)

Эта деталь, упоминаемая (в целях опровержения) в одной из русских редакций Мефодия Патарского[163], быстро возвра-

1) *Сахаров.* Эсхатологические сказания, стр. 148.

щает певца от чуждой ему историософии к космософии, к последним судьбам матери-земли.

Мы видели, как земля, томившаяся под тяжестью людских грехов, призывает суд над человеческим родом. Уже пролог к этому суду приносит земле очищение — огнем и водою. За пожаром Господь Бог пошлет «потопие»:

И вымоет матушку сыру-землю,
Аки хáратью белую,
Аки скорлупу яичную,
Аки девицу непорочную,
Аки вдовицу благочестивую. (5, 122—123)

Это внушенное апокрифом очищение земли заменяет библейское ее сожжение и сотворение новой земли [164]. Сыновняя любовь не допускает гибели матери.

Воскресший человеческий род — «старые и малые в тридсять лет» (5, 123) — ожидает небесного Судию. Любопытно, что народ колеблется в определении лица этого судии. В большинстве стихов Судия называется согласно Евангелию: «Господь, Небесный Царь, Иисус Христос». В одном стихе, принадлежащем к группе богородичных и начинающихся с молитвы Ей, Заступнице, Она сама произносит суд и приговор. Нередки стихи, где небесным судией является архангел Михаил — один или с другими небесными силами: с Гавриилом (5, 155), с Кузьмой-Демьяном или «со апостолы» (5, 172). Неожиданная роль Кузьмы-Демьяна объясняется, вероятно, календарной близостью их праздника к Михайлову дню [165]. Одна из 12 пятниц, им посвященная, или соседит с Михайловой, или ее заменяет. Впрочем, и Михаил чаще является не судьей, а «воеводой» и перевозчиком через огненную реку. В стихах Михайлова цикла перевоз через адскую реку сам по себе заменяет суд, ибо Михаил, подобно Харону, отказывает в перевозе грешникам. Иногда и перевоз и суд соединяются в одном и том же стихе, причем роль судии выполняет или Михаил, или сам Христос.

Но кто бы ни являлся судией, это не отражается на содержании диалога, который составляет главную тему Страшного Суда. Не будем останавливаться на нем, т. к. мы уже рассматривали его при изложении народной этики. Нормы трех законов, которыми живет народ, переплетаются между собой или образуют целостные комплексы, изученные выше. Отметим лишь некоторые черты, завершающие народное представление о неумолимости Судии.

Тогда будет суд немилостив,
Немилостив будет ко грешникам. (5, 195)

Христос говорит грешникам:

С грубостью, со яростью,
Со великой с нелюбовию. (5, 178)

Он говорит им о своей ненависти: «ненавижу Я вас» (5, 201, 207). Иногда Его слова звучат иронией:

Что, души грешныя, ко мне в рай не шли?
У меня в раю птицы райския... (Вар., 9)[166]

Или:

Что вы, чада, слезно плачете,
На второй суд помышляете?
Второй суд вам готовится...
Сошлю я на вас остропилателей... (5, 121)

Почти всегда в Его ответах как на один из мотивов осуждения, отягощающих меру грехов, наряду с книгами закона, указывается на Его страдания и даже воплощение.

Я Сам Христос от Девы родился,
Три дня был на распятии,
Все ради вашего согрешения,
Ради вашего беззакония. (5, 81)

Так крест Христов из орудия искупления становится грехом человеческого рода, требующим сам искупления.

Приговор произнесен. Каков баланс последнего суда? На чем ставится ударение: на блаженстве праведных или на вечных муках? Для читателя, просмотревшего около сотни вариантов, собранных у Бессонова и других, нет места сомнению. Весь пафос стихов, вся трагическая красота их — в мрачном и безысходном конце.

Райские наслаждения с трудом поддаются художественной конкретизации: это неизбежно обедняет все изображения рая в христианском искусстве. В духовных стихах эти изображения отличаются особенной краткостью, чтобы не сказать схематизмом.

На древах сидят птицы райския,
Поют песни царския
И гласы, де, гласят архангельски;
Прекрасный рай ваш красуется
И птица вся радýется. (5, 123)

Или:

Готова вам пища райская,
Одежда во веки неизносимая
И птица райская,
Во веки вам на утешение. (5, 127—128)

Стоит отметить, что из двух символов рая в христианской литературе и искусстве — сада и града — народ предпочитает решительно первый, перенося на него свою «сублимированную» любовь к матери-земле. Но как бледна эта награда — во множестве стихов при этом вовсе отсутствующая — рядом с детализацией адских мук:

Мразы им будут лютые...
Котлы им будут медные...
Змеи груди их высосаемы,
И сердце вытягаемо...
Смола им кипучая...
Язык в темя вытягнут
И за языки повешены
На удах зелезныих...
Чады им будут горькие
И смрады им великие...
За хребты они будут повешены
Над плитам над каленыим
И на гвоздье зелезное...
Червь им будет неусыпаемая,
То им мука вечная,
Житие бесконечное. (5, 179—180)

Вот один из этих застеночных перечней, с пропуском лишь соответствующих каждой муке грехов.

Неудивительно, что созерцание этих мук заставляет даже ангелов содрогаться:

От великого страха и ужаса
И сами те ангелы ужаснутся,
Увидючи муки прелютыя. (5, 196)

Чтобы не отравлять радости святых и Богородицы созерцанием этих ужасов, они укрываются в безднах земли за «камнями горючими» и «плитами железными»,

Чтобы крику и зыку от них не слышати. (5, 161)

Само спасение праведных представляется делом трудным, почти неожиданным. С какою робостью просят праведники судию — не о воздаянии, а о помиловании:

Не возможно ли, батюшко,
Михайло архангел, помиловать? (5, 241)

Как неустойчива подчас эта черта, отделяющая два мира!

Подходили к реки три грешныя души,
Три грешныя души, беззаконные рабы...

Но эти грешные души на вопросы Судии отвечают:

Ох Ты гой еси, Батюшка наш, Иисус Христос!
Уж мы все это делали,
Колокольный звон мы слушали,
Читаньице церковное перенимали...

Они оправданы:

Отворены вам двери райския. (5, 170)

Но вот спасенные из огня: Богородица выпрашивает спасение из вечных мук для тех, «кто сроду не ругался»:

И прошел невод мукой вечною,
И вытащил душ праведных
Из муки из вечныя. (5, 136)

Если души «праведные», как попали они в муку? Но народная совесть, чрезмерно чуткая, знает, как сомнительна человеческая праведность в очах Божиих. Вот почему не так трудно и ошибиться: назвать в одном случае праведные души грешными, в другом — помилованных грешников праведными.

Есть одно условие, при котором грозный, «немилостивый» суд может являться желанным: когда он является возмездием злому обидчику. Страшный Суд в истории христианского человечества часто бывал последней надеждой угнетенных: недаром в Евангелии он показан лишь в своем социальном аспекте — как суд над жестокосердыми. Нельзя отрицать, что и в русских стихах кое-где слышится этот мотив социального возмездия.

Прежде всего, конечно, в стихе о Лазаре. Здесь трудно было удержаться на грани, поставленной евангелистом, и в некоторых вариантах бедный Лазарь сам судит богача, оправдывая его посмертные муки:

Что на вольном свете себе вготовал,
За то Господь Бог за то заплатив. (I, 65)

Или:

Живи ты, мой братец, где Бог повелел:
А мне жить убогому в пресветлом раю. (I, 60)

Момент возмездия смягчает кое-где ужасы Страшного Суда — там, где праведные, вслед за пророками и мучениками, именуются так:

Восстанут рабы питающие,
Восстанут рабы труждающие. (5, 126)

«Питающие и труждающие» — то же, что кормильцы и поильцы, т. е. трудящийся народ. Крестьянство, которое всегда жило сознанием, что его трудами кормится весь мир, могло

утешать себя, слушая эти слова, тем, что грешники — это те, кто живет чужим трудом, что его трудовая жизнь сама по себе есть уже нравственный подвиг. Впрочем, это не более чем намек, неразвитый и как бы незаконный.

Неподкупный суд на небесах мог утешать народ, проникнутый сознанием неправды человеческого правосудия. Нечто вроде социальной сатиры на московский (или петербургский) суд можно видеть в попытке грешников подкупить Михаила Архангела и в его ответе:

Я вам неподсудливая [167],
Я судья Богом праведная...
Живали вы на вольном свете, –
Были у вас су́дья неправедные...
Виноватого – ставили правым его,
А правого – ставили виноватым его... (5, 222)

Но это слабое утешение тотчас исчезает, если вспомнить о строгости Христова закона, перед которым едва ли кто может чувствовать себя оправданным. Нет, народ не радуется «немилостивому» суду, не возлагает на него надежд и не почерпает в нем утешения. Приведенные выше социальные мотивы — лишь малая, едва заметная деталь на фоне невыразимого ужаса.

«Праведный радуется справедливости», — сказал бл. Августин в своем оправдании ада [168]. Русский певец не смеет возражать против справедливости. Он повторяет божественный приговор. Но ясно, что сердце его трепещет состраданием к осужденным. Он с ними в последние часы суда, переживая их безысходные муки. Их роль в мистерии суда гораздо значительнее краткой реплики святых; она развивается в потрясающую драму, в отчаянную борьбу с божественным правосудием. И в этой борьбе певец устраняет из роли грешников все то, что могло бы выставить их в черном свете, вооружить против них слушателя. В стихах отсутствуют совершенно грешники закоренелые, богоборцы, вольно избравшие свой погибельный путь. Многие из них являются жертвой неведения — по крайней мере, они настаивают на этом:

Не знали мы про то – не ведали,
В чем нам был грех, в чем нам спасение. (5, 243)

Не один ужас казни страшит их, уже осужденных. В них живет любовь к небесному миру:

Хоцитсе нам видеть Самого Христа,
Самого Христа, Царя Небесного. (5, 163)

Умильно звучат их мольбы:

Увы, наш Небесный Царь,
Солнце наше красное!
Прими нас в прекрасный рай,
Во царствие небесное. (5, 178)

Отсюда их искреннее и бурное раскаяние:

И с кровавыми слезами возмолятся:
Помилуй нас, Владыко, помилуй нас [169]. (5, 216)

Но запоздалое раскаяние бесполезно. И сам Господь отвечает с суровой иронией:

Когда вы во ад пошли, тогда воспокаялися!
Не есть во аде покаяния,
Не есть во аде исповедания. (5, 210)

Отвергнутые неумолимым Судией, осужденные делают отчаянные попытки найти милосердие у тех, у кого они искали при жизни: у святых, у Михаила, у Богородицы. Эти попытки бесполезны. Святые принимают сторону божественного правосудия:

Окаянны рабы грешные.
Никому не умолить, не упросить
У Судьи праведного. (5, 203)

Михаил лишь исполнитель высшей воли:

А зде Судия у нас праведный,
Сам Христос, Царь грозный,
И аз воевода небесных сил [170],
Всегда творю повеленное...
И ныне вы всуе молитеся. (5, 218)

Правда, молитвы к Богородице не остаются бездейственными. Далеко не во всех, правда, а, скорее, в немногих стихах (Бес., №№ 478, 479; Вар.) они дают повод к заступничеству Богородицы за осужденных грешников, — эпизод, на котором явно сказалось влияние греческого апокрифа «Хождение Богородицы по мукам».

Вот молитва Богородицы к Сыну:

О Свя́тый Дух, пресладкий!
Мой Сыне, Иисус Христос, Царь небесный, свет!
Воспомилуй такова народа,
Многогрешного, погибающего,
Таковая злая мука, всё ради Меня [171]. (5, 131)

В ответ на свою молитву Богородица слышит, что даровое прощение невозможно, что во искупление грехов человечества необходимо второе распятие Христа:

Разве ты хочешь видеть Меня
Во вторые, Бога, на распятии
Все ради их проклятыих?

Поставленная перед таким жестоким выбором, Мария уступает своей материнской любви:

Рас(вос)плачется всепетая Госпожа,
Владычица Богородица...
Не могу я Тебя второй раз видети
Все ради их проклятыих. (5, 132)

Или иначе, в ред[акции] Варенцова:

Не могу я ту чару выпити,
Горькими слезами плачучи.
Не жаль мне таковoго народа многогрешного,
А жаль мне своего Сына родимого
Христа, Царя Богонебесного.

В другом варианте стиха Мария ограничивает свою просьбу:

Прости эти души грешныя,
Кои сроду матерным словом не бранилися.
(5, 136)

Но второе распятие как условие прощения и здесь для Нее невозможно:

Не хочу это и слышати.

Однако Она все еще не прекращает мольбы:

Опять просит Матушка,
Владычица Богородица:
Прости, кто сроду не ругался,
Из муки, из вечныя.

На этот раз Христос соглашается, и невод извлекает, как мы видели, из мук «души праведныя» (5, 136). Однако этот счастливый вариант остается единственным (в сб. Бессонова). Ему противостоит значительное количество стихов, где Богородица сама является представительницей Божественного правосудия, а не милосердия. В ряде стихов Ее сошествие с небес предваряет явление Судии, с которым Она в дальнейшем сливается:

Тогда с небес сойдет Госпожа
Всепетая Богородица,
И сойдет страшный Судия,
Сам Иисус Христос. (5, 125—126)

Казнь грешников ими самими объясняется как наказание не только от Бога, но и от Богородицы:

За то же мы Господа прогневали,
Владычицу Пресвятую Богородицу,
Пресвятую Троицу присносущую, поклоняемую.
(5, 205)

В некоторых стихах Ее голос сливается со словами Судии:

Речет им Небесный Царь,
Пресвятая Богородица. (5, 189)

Поэтому Страшный Суд является и Ее судом:

Неложный нам Суд будет
От Царя от Небесного,
От Матери Пресвятой Богородицы. (5, 190)

И, наконец, в одном варианте Богородица Сама произносит суд, заканчивающийся следующими словами:

Пропущу Я вас сквозь матушки сырой земли,
Засыплю Я вас матушкой землей,
Закладу Я вас камнями горючими,
Завалю Я вас плитами железными,
Чтобы крику и зыку от вас не слышати. (5, 161)

Последняя черта, уместная в устах Судии, желающего пощадить Свою Мать и вместе с нею всех святых от созерцания мук, в устах Богородицы приобретает страшный оттенок. Превращение Богородицы в неумолимого Судию особенно поражает при сравнении с греческим апокрифом «Хождения». Там Богородица, соглашаясь на муки евреев и врагов Христа, неотступно, вместе со всеми ангелами, умоляет «невидимого Отца» за грешников-христиан. В конце концов она получает обещание покоя от мук на определенное число дней в году: от Великого четверга до Всех святых (или до Троицы). Это верование, как известно, широко распространено в русском народе, но оно не проникло в духовный стих о Страшном Суде, который как бы сознательно стремится исключить всякую мысль о милости на последнем суде.

Последняя надежда исчезла. Отвергнутые небесными силами, даже небесной Матерью, грешники предаются отчаянию, обвиняя своих земных матерей и родителей:

Пошто же отец-мать нас спорóдили,
На доброе-то дело нас не ýцили,
Поцему мы младéнеми не умерли? (5, 165; Вар., 174)

Или:

Уж вы матери наши рóдныя!
Чево младых нас не ýчили,
Чево до крови нас не бивывали
И кровавыих рубашек не сымывали? (5, 165)

Трогательная и глубокая деталь; в последнем отчаянии, оставленные небесной Матерью, проклиная родных матерей, осужденные тянутся к третьей матери:

Припадут грешные ко сырой земле. (5, 202)

Она не отвечает им, да они и не пытаются взывать к ней. Мольба бесполезна. Но замечателен сам этот жест отчаяния, обращенный к земле. Когда все погибло, после всемирного пожара, на берегу огненной реки, которая навек поглотит их, они находят еще последнее родное место, единственную твердую точку в открывшейся бездне, к которой можно прикоснуться с любовью. С бессознательной гениальностью певец в последний момент эсхатологии сопоставляет образы трех матерей, обнажая этим сокровенные корни народной религии. И хотя религия материнства не спасает и ни одна мать не в силах защитить от гнева Отца, но знаменательно, что из всех трех земля остается последней, хотя и немой утешительницей.

Но проклятием родителей не все еще кончается. Многие варианты стиха заканчиваются трогательным прощанием грешников с небесным миром (заимствованным из писаний Палладия и Ефрема Сирина). Сонм осужденных, в своем последнем шествии к вечному огню, «со слезами умильными» оборачивается к покидаемому видению рая:

Прости ты нас, прекрасный раю,
Прости ты нас, Мати Богородица,
Прости нас, Крест пресвятый Христов,
Простите нас вы, вси ангелы,
Простите нас, святии вси Божии...
Уже мы идем в преисподний ад. (5, 198)

В разных вариантах проходят поименно разные чины небесных сил: Иоанн Предтеча, Михаил и Гавриил, «херувимы, серафимы», пророки, страстотерпцы и пустынные жители, «страдальцы все и мученицы», «апостоли, угодницы вси Божии» и, наконец, «Страшный Судия, Сам Иисус Христос» (№№ 504—506). У осужденных навеки уста не открываются для хулы, для проклятий. Их вера и любовь к Богу сопровождают их и в аду. Они осуждены не за отсутствие этой веры, а за скудость добрых дел, которых требует от них закон Христов.

Но этот конец лишает всю эсхатологию кафартического, примирительного смысла. Совершенно ясно, что певец и слушатели не могут требовать осуждения таких грешников. Подобно им, он не дерзает роптать на праведный суд, безропотно подчиняется ему, но не видит в нем утешения. Спасение для святых. Место его самого и его слушателей среди осужденных, ибо, конечно, не им исполнить весь закон.

Страшный Суд — источник не удовлетворения, а ужаса («плачусь, ужасаюсь»), с которого начинаются многочисленные варианты стиха. Ужас безвыходный, не знающий искупления, проходящий сквозь всю русскую Божественную Комедию [172]. Такой суд не является разрешением земной трагедии, но продолжает и бесконечно усиливает ее в вечности. Мрачный свет, падающий оттуда, из этого предвкушения вечности, конечно, сам по себе сгущает мрачность земной жизни, образуя неиссякаемый метафизический источник страдания для и без того переполненной чаши страдания человеческого.



Заключение

Мы рассмотрели почти весь наличный материал русских духовных стихов, подвергнув его реакции на основные категории христианского богословия: христологию, космологию, антропологию, экклесиологию, эсхатологию. Возможно ли объединить все эти поэтические ответы народного богословия в некоторое подобие системы? Открывается ли в них цельное миросозерцание, или же наша попытка расшифровать их как выражение единого религиозного сознания потерпела крушение и мы должны смотреть на духовные стихи как на вольные и противоречивые выражения разных психологически-эмоциональных слоев, сосуществующих в русской народной душе?

Мне думается, что впечатление цельности постоянно доминирует в этой богословской интуиции, что она не поддается даже разложению на отдельные духовные течения. A priori можно было бы предположить, что в кругу народных певцов окажутся представители разных религиозных тенденций. На самом деле мы не находим этого. Если различные направления религиозной мысли живут в русском народе, то школа духовных певцов, очевидно, представляла органическое и прочное единство хранящей эту традицию среды. Двойственное впечатление, которое может создаться у современного читателя, проистекает из основного трагического дуализма, который проникает насквозь эту религиозность. Эмоционально этот дуализм ощущается как противоположность нежной, жалостливой любви — и суровости законнической этики. В действительности эта противоположность существует даже не в душе певца, — в которой нет места для пафоса суровости: она дана ей объективно, в самом содержании исповедуемой веры. Если

говорить об основном религиозном дуализме, то он обоснован в небесных ликах Христа и Богоматери. Один воплощает в себе суровость нравственного и церковного закона, другой — начало жалеющей материнской любви. Сердце певца не раздваивается между этими небесными силами: оно принадлежит всецело небесной Матери, хотя он принимает без ропота и в смиренной покорности власть небесного Царя и Его закон.

Этот скорее этически обоснованный религиозный дуализм не имеет ничего общего с космологическим дуализмом манихейства-богомильства, отражение которого иногда пытались искать в наших стихах. В резкой противоположности манихейству русский стих принимает онтологическую божественность природы, которую мы назвали софийной. В ней он видит то же благое, материнское начало, что и в Богородице, которая имеет свое дольное отражение в религиозном образе Матери-Земли. Однако материнство имеет не одно этическое значение — жалеющей любви; за ним выступает и древнее религиозное начало плодородия, из которого вырастает этика родовой жизни. Впрочем, все страстное, «паническое», — все следы языческого Ярилы элиминированы из народного понимания земли [173]. Ее красота является бесстрастной, скорбной, матерински-девственной, под глубоким влиянием церковного образа Богоматери. Мать-земля этизируется настолько, что становится сама, подобно Богородице, хранительницей нравственного закона.

Изучая содержание этого закона, мы обнаружили в нем не два, а три элемента: ритуалистический, каритативный и натуралистически-родовой. Эта тройственность народной этики сама ставит вопрос: имеем ли мы право оставаться при нашем метафизическом дуализме, который оказывается таким образом оторванным от структуры этического мира? Не следует ли внести и в этот метафизический мир трехчленное деление?

Сопоставляя три типа закона с божественными силами, мы с очень грубым схематизмом могли бы связывать ритуальный закон с Христом, каритативный — с Богоматерью, натуралистический — с Матерью-Землей. На самом деле, как земля принимает на себя хранение каритативного закона, так и Богоматерь, хотя бы отчасти, — закона натуралистического. Христос же мыслится источником всякого закона, который весь без различия возводится к Его воле.

В действительности структура и этического и метафизического мира народной религии еще сложнее. Кроме Христа и Богоматери к небесным силам принадлежат святые, крепче всего связывающие мир онтологии и этики, небо с землею. Жития святых составляют едва ли не главное содержание духовных стихов. В них, в этих стихах о святых, мы видим тор-

жество каритативного (никак не родового и в малой мере ритуалистического) закона. Но здесь каритативный закон осложнен новым глубоким моментом: аскетического кенозиса и страдания. В этом кенозисе и в этом страдании народ находит свой высший религиозный идеал. Как мы уже говорили выше, не может быть сомнений, что первоисточником кенотического идеала является Христос. Это Его свет, отраженный в сонме Его святых, освещает путь темной народной религиозности. Народ не читает Евангелия, но жития святых отчасти заменяют его ему. Сам того не подозревая, он хочет идти путем Христовым [174].

Есть как бы два народных Христа. Один, видимый и именуемый, Небесный Царь, Податель закона и Страшный Судия. Другой, незримый, живет в именах и ликах множества героев жертвенной любви, подобно воплощениям Диониса в античной трагедии [175]. Его невидимое, но постоянное присутствие спасает христианское значение народной религиозности, вопреки всем извращениям его сознательной христологии. Скажем более: многие из духовных стихов должны остаться среди высших созданий христианской поэзии всех времен и народов.

Возвращаясь теперь к трихотомии народной религиозности, как она отразилась в народных стихах, мы действительно полагаем, что в ней можно обнаружить три слоя. На древней, языческой религии Матери-Земли христианство налегло двумя пластами: как религия закона и как религия жертвенного кенозиса. Первая дана преимущественно в каноническом уставе Церкви, вторая в живой, непрекращающейся традиции святости. В небесном мире Богородица вобрала в себя каритативные моменты святости и все, что было способно к христианскому преображению в древней религии земли. Такою она противостоит небесному Царю и своему Сыну, как Матерь милосердия перед правосудным законом, как Заступница за мир, оберегающая его и от темных сил зла, и от неумолимой строгости закона.

Однако кое в чем жалеющая любовь Матери не покрывает подвига святых. На их долю остается и кенотическое нисхождение, и героизм вольного страдания — словом, христиански-мужественные моменты этики, данные в земной жизни Спасителя. Впрочем, мы видели, насколько жалостливая любовь и пассивность жертвы проникают и стихи о святых, обескровливая их активно-мужественное подвижничество. Действительно, по самому своему месту в небесной иерархии святые не способны уравновесить преобладание материнского начала Богородицы. Они не могут встать между Нею и Ее Сыном и, исчезая в Ее свете, оставляют в конце концов мир в жертву трагическому дуализму.

Несмотря на всю напряженность народной религии богоматеринства, иерархическое место женского божественного начала предопределяет исход трагедии. Матерь не может быть искупительницей. В конце концов она склоняется перед волей Сына, и человеческий род остается неискупленным. Так тяжкое искажение христологии, потемнение веры в Христа-Спасителя обусловливает трагическую безнадежность эсхатологии. Слабый просвет остается, конечно, и в ней — достаточный для того, чтобы поддерживать силы в изнемогающем от страданий человечестве. Но основной фон жизни остается неизбывно мрачным. Несмотря на божественную красоту и благость земли, несмотря на заступничество стольких небесных сил, зло торжествует в мире и шансы на спасение в вечности ничтожны. Оттого жалобой и ужасом звучат «духовные стихи» слепцов.

Как объяснить происхождение этой народной религии? Из каких источников, под какими влияниями она сложилась? Это вопросы необычайно трудные, отвечать на которые сейчас можно только гадательно.

Мы (вместе с большинством исследователей) отвергли гипотезу о дуалистическом влиянии богомильства. Не следует придавать чрезмерного значения и апокрифическим источникам народного стиха. Апокрифы, в огромном большинстве случаев, слагались не еретиками, а православными. Они отражают гречески-народное преломление христианства. Не будучи литературой особой секты или круга, они распространялись по тем же каналам, как и официальная церковная литература, с которой они смешивались, особенно на Руси. Влияние апокрифов на иконопись и даже на литургику является общепризнанным фактом. Он был бы непонятен, если бы апокрифы содержали особую, отличную от православия гностическую систему. На самом деле, народ находил в них поэтически изукрашенное, действующее на фантазию изображение тех же священных преданий и догматов, что и в церковных книгах. В Древней Руси все это называлось «божественным писанием».

Не ставя своей задачей раскрытие источников стихов, мы попутно указывали, и могли бы делать это на каждом шагу, для многих образов или стилистических оборотов духовного стиха другой, не литературный род источников: это устное литургическое слово и иконописное изображение. Далекий от того, чтобы быть сектантским, нецерковным выражением народной веры, духовный стих питается церковными вдохновениями: непосредственным литургическим благочестием. Разумеется, из всего литургического богатства Церкви до него доходит немногое, и это немногое нередко в жестоком искажении. Славянский язык мало понятен народу, да и само содержание литургической теологии далеко превышает народное понимание. Народ совершает

свой бессознательный отбор. Одно проходит мимо ушей, другое — западает в душу. Неудивительно, что народ не понял или даже не заметил недоступного ему догмата Троицы. Но как мог он так жестоко исказить образ Христа?

Мы убедились, что это совершилось не под влиянием какой-либо внутренней потребности народной души, а вопреки ей, с тяжелым насилием над всем складом народной религиозности. Узел, по-видимому, еще более запутывается.

Объяснение, которое мы решаемся предложить, состоит в следующем. Эпоха, в которую мы наблюдаем впервые расцвет духовного стиха в России, характеризуется преобладанием иосифлянского направления в московском богословии и благочестии. Победив в XVI веке, это направление удержалось, несмотря на идущие сверху западнические влияния, как раз в низовых и консервативных слоях церковного общества. Не один раскол им питался. Вплоть до наших дней обрядовое благочестие консервативных слоев жило этим московским наследием, которое для многих неискушенных представляется теперь завещанием «святой Руси». Духовный характер иосифлянства выражается именно в преобладании законнических и ритуальных моментов религиозности, в большой суровости нравственных и обрядовых предписаний, подкрепляемых эсхатологической угрозой. Как известно, эсхатологический ужас является исходным моментом в практическом богословии самого Иосифа Волоцкого. Сближение власти Бога с властью царя в эпоху роста московского самодержавия и варваризации его форм (время Грозного) тоже характерно для иосифлянства. Таковы источники образа народного Христа, Небесного Царя, с его религией закона. Между литургически-иконописным Христом и его народным преломлением необходимо предполагать церковного книжника, который уже совершил предварительную переработку греческого литургического предания. Дальнейшее одностороннее развитие — искажение — дело художественной фантазии.

Конечно, было бы несправедливым возлагать всю ответственность за эту христологию на иосифлянство. В истории Церкви мы не раз видим попытки законнического и жестокого понимания христианства. Таково было господствующее направление на латинском Западе в раннее средневековье (до XII века), таково было, вероятно, и господствующее направление в Византии. Всюду, когда в эпохи варваризации тускнеет богочеловеческий смысл христианства, вместе с утратой христианского гуманизма искажается образ Христа-Спасителя, заслоненный Христом-Царем и Судией.

Так ли это было и в древней, домосковской Руси? На этот вопрос трудно дать однозначный ответ. Духовная жизнь древ-

них русских святых говорит о другом, жертвенно-кенотическом и каритативном понимании христианства. Но наряду с ней отрывочные факты свидетельствуют о законнически-ритуалистическом направлении мирянской религиозности. Нам думается, что последнее направление всегда существовало на Руси, питаясь, конечно, греческими влияниями. Но до конца XV века, до великого кризиса в русской церкви, ее духовная аристократия, цвет ее святых нес в народ иного Христа и иное понимание христианской жизни. Ослабление евангельских и мистических источников благочестия в XVI веке привели к перемещению духовных слоев: то, что было на дне, поднялось вверх и авторитетно направляет народное благочестие.

Эти соображения помогают уяснить происхождение одного слоя народной религиозности. Здесь народ не активен, а пассивен. Его творчество, его религиозная инициатива проявляется в ограничении этого авторитетного предания, в противопоставлении ему двух религиозных противоядий.

Один из них, религия кенозиса и жертвы, литературно данная, как мы видели, агиографией, жизненно поддерживалась традицией русской кенотической святости, не умиравшей, конечно, и в последние века русской истории. Юный страстотерпец, столь характерный для древней русской святости начиная с Бориса и Глеба, остается в народной поэзии до последних дней народной иконой Спасителя, воздвигаемой рядом с Пантократором.

Источник третьего и самого мощного слоя народной религии — религия божественного материнства — тоже церковна. Богоматерь как благая Заступница, как всех скорбящих Радость не принадлежит, конечно, к открытиям русской религиозности. Такой молились Ей и в Византии. Русь не могла уже прибавить ничего, ни расширяя пределы Ее царственной силы, ни раздвигая круг Ее милосердия. На Руси происходит лишь слияние религии Богоматери с элементами народной религии Матери-Земли. Другими словами, углубление космологического и софийного смысла богородичного догмата. Многое и здесь было предвосхищено на славянском юге, религиозное развитие которого обнаруживает столько общих, нам еще плохо известных, черт с духовной жизнью и развитием Руси.

Обилие апокрифических (греческих) влияний именно в космогонических темах стихов указывает, что и греческий фольклор служит для оформления русской народной религии Матери-Земли. Но что основа в этой интуиции принадлежит именно русскому (или славянскому), а не греческому гению, это кажется нам несомненным, хотя еще нуждается в доказательстве. Здесь не место давать оценку православности этой русской софиологии. Преувеличения народной поэзии бросаются

в глаза. Сама же тема русской софийной космологии и ее положение в системе православия представляют в настоящее время самый важный и спорный вопрос русского богословия. В современной богословской софиологии ищут своего выражения вещие предчувствия и тысячелетние сны дремлющей народной души.

В заключение еще раз возвращаемся к тому вопросу, с которого мы начали свое исследование. Имеем ли мы право, изучая русские духовные стихи, говорить о религии русского народа? Стихи — это лишь один из многочисленных источников для изучения народной веры. Не заключает ли он некоторые специфически окрашивающие моменты, которые отсутствуют в других памятниках? Не подвергаемся ли мы слишком большому риску, расширительно толкуя выводы из столь ограниченного материала?

Признаем всю справедливость этого замечания. Значение наших выводов, место поэтической религии народа в целом его религиозной жизни уяснится вполне лишь тогда, когда будут обследованы все отрасли русского религиозного фольклора, — и не одного фольклора: когда будут собраны и изучены все живые свидетельства о выражениях народной веры в истории и современности.

Уже сейчас можно сказать, что в народной религии есть несколько слоев, в зависимости от большей или меньшей степени церковной культуры, от влияний сектантства, школы и других — еще неизвестных. Кроме того, сама художественная форма духовного стиха, имеющая свои внутренние законы, особым образом должна преображать жизненный религиозный опыт народа.

Можно ли сейчас — хотя бы гадательно — определить характер того своеобразия, которое присуще этому источнику для изучения народной религиозности? Повторяем сказанное во введении. Носителем духовного стиха является близкий к Церкви слой народной полуинтеллигенции. Правда, «выше» его стоит слой или книжный, или строго церковный, который в своей религиозной жизни всецело сливается с культурой духовенства или слоев, хранящих строго наследие московской книжности. Но их религиозность уже выходит из границ «народности» в узком смысле этого слова. Огромные массы народа стоят не ближе, а дальше от церковной культуры, чем слепые певцы «духовных стихов». И в их фольклоре мы найдем черты, слабо или вовсе не представленные в «стихах». В народной сказке, напр., или в «легенде» (которая отличается от «сказки» лишь религиозным сюжетом) больше реминисценций язычества, больше вольности в отношении к религиозным темам, но зато в них раскрываются и такие драгоценные

черты, которые задавлены византийски-московской тяжестью духовной поэзии. Там мы найдем иной образ Христа, доброго и человечного, близкого к народу, того странника по лицу русской земли, о котором говорят известные стихи Тютчева [176].

Да, духовные стихи отражают не все в религиозной душе народа. Но, ограничив их значение, мы хотели бы в то же время подчеркнуть их особую ценность. Они являются самым высоким художественным выражением в слове народной веры. То, чем трагедия была для религиозной стихии эллинства, тем был духовный стих для русской религиозной стихии: самым глубоким, самым проникновенным, самым мучительным ее выражением. Пусть узкие сравнительно слои являются носителями этой трагической религии: в них больше, чем в других, широких, но поверхностных, говорит религиозный гений нации. Но, конечно, и в них он остается явно неполным, не до конца воплощенным. Все рассеянные в истории творческие акты народного гения суть лишь отдельные «диалектические» моменты чаемой, но никогда в эмпирическом мире не достигаемой духовной цельности.



Приложение

Духовные стихи из сборника Бессонова «Калики перехожие»

1. Стих о Голубиной Книге (№ 77)

Близко городу Ерузалимова,
Собиралися, соезжалися
И сорок царей со царевичем,
И сорок князей со князевичем,
Ко тому царю Выду Евсеичу.

Как проговорит Володемир князь,
Володемир князь Володемрович:
«Ино ой же еси, сударь,
«Перемудрый царь Давыд Евсеевич!
«Ты скажи-ка-ся нам, проповедывай:
«Отчего зачался у нас белый свет,
«Отчего зачалось солнце красное,

«Отчего зачался светёл месяц,
«Отчего зачались зори ясныя,
«Отчего зачались звезды частыя,
«Отчего зачались дожди сильные,
«Отчего зачались ветры буйные?»
Как ответ держал перемудрый царь,
Перемудрый царь Давыд Евсеевич:
– Я скажу вам, проповедаю,
– Я по памяти, словно по грамоте:
– У нас белый свет начинается,
– Начался бел свет от Свята Духа,
– Самого Христа, царя небесного;
– Солнце красное от лица Божия,
– Млад-светёл месяц от грудей Божьих,
– Зори ясныя от риз Божиих,
– Звезды частыя от очес Божьих,
– Дожди сильные от мыслей Божьих,
– Ветры буйные от Свята Духа,
– Самого Христа, царя небесного.

Как проговорил Володемир князь,
Володемир князь Володемрович:
«Ино ой же еси, сударь, премудрый царь,
«Перемудрый царь Давыд Евсеевич!
«Ты скажи, сударь, проповедывай:
«А который царь над царями царь,
«А который город городам мати,
«А которая рыба всем рыбам мати,
«А которая река ли всем рекам мати,
«А которая гора горам мати,
«А которая древа древам мати,
«А которая трава травам мати,
«А который зверь всем зверьям мати,
«А которая птица всем птицам мати?»
Как ответ держал перемудрый царь,
Перемудрый царь Давыд Евсеевич:
– Я скажу и я вам проповедаю:
– У нас во поле во Сарачинскиим,
– Что на камне белыим Алатыри,
– Выпадала Книга Голубиная;
– Что не малая книга, не великая,
– А что эту книгу не прочесть будет,
– На руках книгу не сдержать будет,
– А сама книга распечаталась,
– Слова Божии прочиталися:
– У нас Белый царь над царями царь;
– Почему Белый царь над царями царь?

– Он принял, царь, веру хрещёную,
– Хрещёную, православную,
– Он и верует единой Троицы,
– Единой Троицы неразделимыя:
– Потому тот царь над царями царь.
– Расалим город городам мати:
– Почему тот город городам мати?
– Что стоит тот город середи земли,
– Середи земли, свету белого;
– Что во городе Ерусалимове,
– Что стоит гробница белокаменна;
– Что во той гробнице белокаменной
– Почивают ризы самого Христа,
– Самого Христа, царя небесного:
– Потому Русалим город городам мати.
– Окиян море всем морям мати;
– Почему то море всем морям мати?
– Выходила из моря церква соборная,
– Сааборная, богомольная;
– Что во той во церкви во соборныя
– Почивают мощи папа римского,
– Папа римского, слава-Клементьева;
– Потому Окиян море всем морям мати,
– Уж и Тит рыба всем рыбам мати;
– А ты помнишь ли, князь, памятуешь ли,
– А на чем же у нас основалася мати сыра земля?
– Основалася на трех на рыбицах:
– Потому Тит рыба всем рыбам мати.
– А Ердан река всем рекам мати;
– Почему Ердан река рекам мати?
– Окрестился в ней сам Исус Христос,
– Со двух-на-десятьми Апостольми,
– Со двух-са-десятьми со Архангельми,
– Со Иваном светом со хрестителем;
– Потому Ердан река рекам мати.
– А Харгор гора всем горам мати;
– Почему Харгор гора горам мати?
– Преобразился на ней сам Исус Христос,
– Показал он дело ученикам своим;
– Потому Харгор гора горам мати.
– А Капарис древо всем древам мати.
– Почему то древо всем древам мати?
– На нем распят был сам Исус Христос,
– Прамежду Исус двумя разбойниками,
– Прамежду Исус двумя душегубами.
– Распинали его Жиды-Пилатыри,

– Разливали кровь понапрасную;
– Потому Капарис всем древам мати.
– А Плакун трава всем травам мати;
– Почему Плакун трава всем травам мати?
– Мать Пречистая Богородица
– По своем по сыне по возлюбленнем,
– По своем по сыне слезно плакала,
– А роняла слёзы на землю пречистыя,
– А от тех от слёз от пречистыих
– Зараждалася Плакун трава травам мати.
– Уж и Индрик зверь всем зверьям мати.
– Почему тот зверь всем зверьям мати?
– Что живет тот зверь во святой горы,
– Он и пьет и ест из святой горы,
– И он ходит зверь по подземелью,
– Яко солнышко по поднебесью.
– Когда Индрик зверь разыграется,
– Вся вселенная всколыбается;
– Потому Индрик зверь всем зверьям мати.
– А Стрихиль птица всем птицам мати.
– Почему Стрихиль птица птицам мати?
– Что живет та птица на синём мори,
– Она пьет и ест из синя моря;
– Когда Стрихиль птица разыграется,
– Все синее море всколыбается,
– Потопляет гостя торгового,
– Разбивает босы и корабли:
– Потому та птица всем птицам мати.

Как проговорил Володемир князь,
Володемир князь Володемрович:
«Ино ой же еси, сударь, перемудрый царь,
«Перемудрый царь Давыд Евсеевич!
«Отгадай-ка-ся мой перемудрый сон,
«Ино мне нынче в ночи мало спалося,
«А во сне много мне снов виделось:
«Ба-то Кривда с Правдою поспорили,
«Как Правда Кривду одолеть хочет,
«А Правда Кривду переможила,
«Как Правда пошла по поднебесью,
«А Кривда осталась на сырой земле».

Ещё старым людям на послушанье,
Молодым людям ради памети.
Еще славен Бог да прославился
Да велико имя Господне Его.

2. Сон Богородицы (№ 611)

Мати-мати, Мать Божия, Мария Пресвятая!
Где ты, мати, ночи ночевала?
«Ночевала я в городе Салиме,
«Во Божией во церкви за престолом;
«Не много спалось, много виделось:
«Будто я Христа Сына породила,
«Во пелены его пеленала,
«Во шолковы поясы свивала.»
Речет ей Иисус Христос Небесный:
– Мати Моя, мати!
– Не сказывай, мати, этот сон:
– Я Сам этот сон знаю,
– Я сам про него рассуждаю. –
«Как на реке на Иордане
«Вырастало дерево святое,
«Святое дерево кипарисово;
«Да на том ли на дереве кипарисе
«Да чудесный крест проявлялся,
«Да чуден крест животворящий:
«На том на кресту Тебе быть распяту.»
В пятницу под субботу
Жиды Христа распяли,
Понапрасну святу кровь проливали,
Руцы и нози приковали,
Скрость ребер копьем прободали,
Головушку тростью проломали.
Послышала матушка Мария,
Бежит ко Христу, сама плачет:
«Чадо мое милое!
«За что Ты такую муку принимаешь?
«На кого Ты меня, чадо, покидаешь?»
– Не плачь, Моя матушка, Мария,
– Не одну тебя Я покидаю,
– Покидаю Я, тебя, мати, на Иоанна Богослова,
– На Своего друга на Христова.
– Я Сам, мати, теперь умру,
– Я во третий день, матушка, воскресну,
– Да Я Сам, мати, со неба сойду,
– Я Сам из тебя душу выну,
– Погребу твои мощи с ангелами,
– С херувимами да со славными серафимы;
– И спишу твой лик на иконе,

– Поставлю во Божией во церкви за престолом:
– Будут души-рабы Богу молиться,
– Будут тебя, мати, поминати,
– Меня, Христа, прославляти, –
Слава Тебе, Христе Боже!

3. Хождение Святой Девы (№ 395)

Ходила Дева по Святой Руси,
Искала Сына своего.
Навстречу Деве три Жидовина;
Дева тех Жидовин воспрашивала:
– Вы Жиды, Жидовины, Жиды прокляты!
– Где же вы, Жидовины, Христа мучили? –
«Дева, ты, Дева, Святая Дева!
«Мы не Жиды, не прокляты:
«Были Жиды – деды сами,
«И прадеды, и прачеты,
«Поди же ты, Дева, на Сион-гору:
«На Сион на горе церква строится,
«Тут церква строена, вся каменная;
«Во той во церкви три гроба стоят:
«Во первом гробе Сам Иисус Христос,
«Во втором гробе Иоанн Предтеча,
«Во третьем гробе Святая Дева.
«Над Иисусом Христом молебны поют.
«Над Предтечею свечи пылают,
«А над Девою Святой цветы расцвели,
«Цветы расцвели, цветики лазоревые,
«На тех на цветочках сидят пташки Камскии.
«Поют стишочки Херувимские».

4. Вознесение (№ 1)

Как вознесся Христос на небеса,
Росплакалась нищая братья,
Росплакались бедные-убогие, слепые и хромые:
«Уж ты истинный Христос, Царь Небесный!
«Чем мы будем бедные питаться?
«Чем мы будем бедные одеваться, обуваться?»
Тут возговорил Христос Царь Небесный:
– Не плачьте вы, бедные-убогие!

– Дам я вам гору да золотую,
– Дам я вам реку да медвяную:
– Будете вы сыты да и пьяны,
– Будете обуты и одеты. –
Тут возговорил Иван да Богословец:
«Ведь ты истинный Христос да Царь Небесный!
«Не давай ты им горы да золотыя,
«Не давай ты им реки медвяныя:
«Сильные-богатые отнимут;
«Много тут будет убийства,
«Тут много будет кровопролитья.
«Ты дай им свое святое имя:
«Тебя будут поминати,
«Тебя будут величати, –
«Будут они сыты да и пьяны,
«Будут и обуты, и одеты».
Тут возговорит Христос да Царь Небесный:
– Ты Иван да Богословец,
– Ты Иван да Златоустый!
– Ты умел слово сказати,
– Умел слово рассудити!
– Пусть твои уста да золотыя,
– Пусть те в году праздники частые.

5. Царевич Иосаф (№ 49)

При долине, при долине
Стояла мать прекрасная пустыня,
К которой пустыни
Приходил тут младой царевич,
А младой царевич Асафей:
«Прекрасная мать пустыня,
«Любимая моя мати!
«Приими меня во пустыню:
«Я рад на тебя, мати, работати,
«Земные поклоны исправляти».
Отвеща ему мать пустыня
Ко младому царевичу Асафью:
– Ты младой царевич Асафей!
– Не жить тебе во пустыни:
– Кому владеть вольным царством,
– Твоею белой каменнуй палатуй,
– Твоею казною золотою? –
Отвеща ей млад Асафей:

«Прекрасная мать пустыня,
«Любимая моя мати!
«Не хочу я на вольное царство зрети,
«На свою белу каменну полату,
«На свою казну золотую.
«Хощу пребыть во пустыни:
«Я рад на тебя, мати, работати,
«Земные поклоны исправляти».
Отвеща ему мать пустыня
Ко младому царевичу Асафью:
– Ты младой царевич Асафей!
– Не жить тебе во пустыни:
– Как придет весна та мать красная,
– И лузи-болоты разольются,
– Древа все листами оденутся,
– Воспоют птицы все райския,
– А ты из пустыни вон и выйдешь,
– Меня, мать прекрасную, покинешь. –
Отвеща младой царевич Асафей:
«О прекрасная мать пустыня,
«Любимая моя мати!
«Как придет весна та мать красная,
«И лузи-болоты разольются,
«Древа все листами оденутся,
«Воспоют птицы все райския:
«А я из пустыни вон не выйду,
«Тебя, мать прекрасная, не покину».

И все святые праведные
Асафью царевичу вздивовались,
Ево ли младому царскому смыслу,
Ему поем слава
И во веки веков аминь.

6. (№ 517)

Проспали, продремали
Небесное царство,
Прошел наш век
Ни зá что!
Чем-то нам будет
Господу Богу подъявиться,
Чем-то нам будет
Перед Господом оправдаться?
Поднесем мы Господу
Три дáра,

Три дара́ потайны́е:
Первые да́ры –
Ночное моление;
Другие да́ры –
Пост-содержание;
Третьи да́ры –
Любовь-добродетель.
Уж и но́грече на сем свете
Все книги сга́сли:
Одна книга не угасла –
Святое Его Евангелие,
Уж и чтет эту книгу
Иван да Креститель,
Он чтет ее,
А сам плачет:
«Господи, Господи!
«Прости души грешныя,
«Многогрешныя, беззаконныя!»

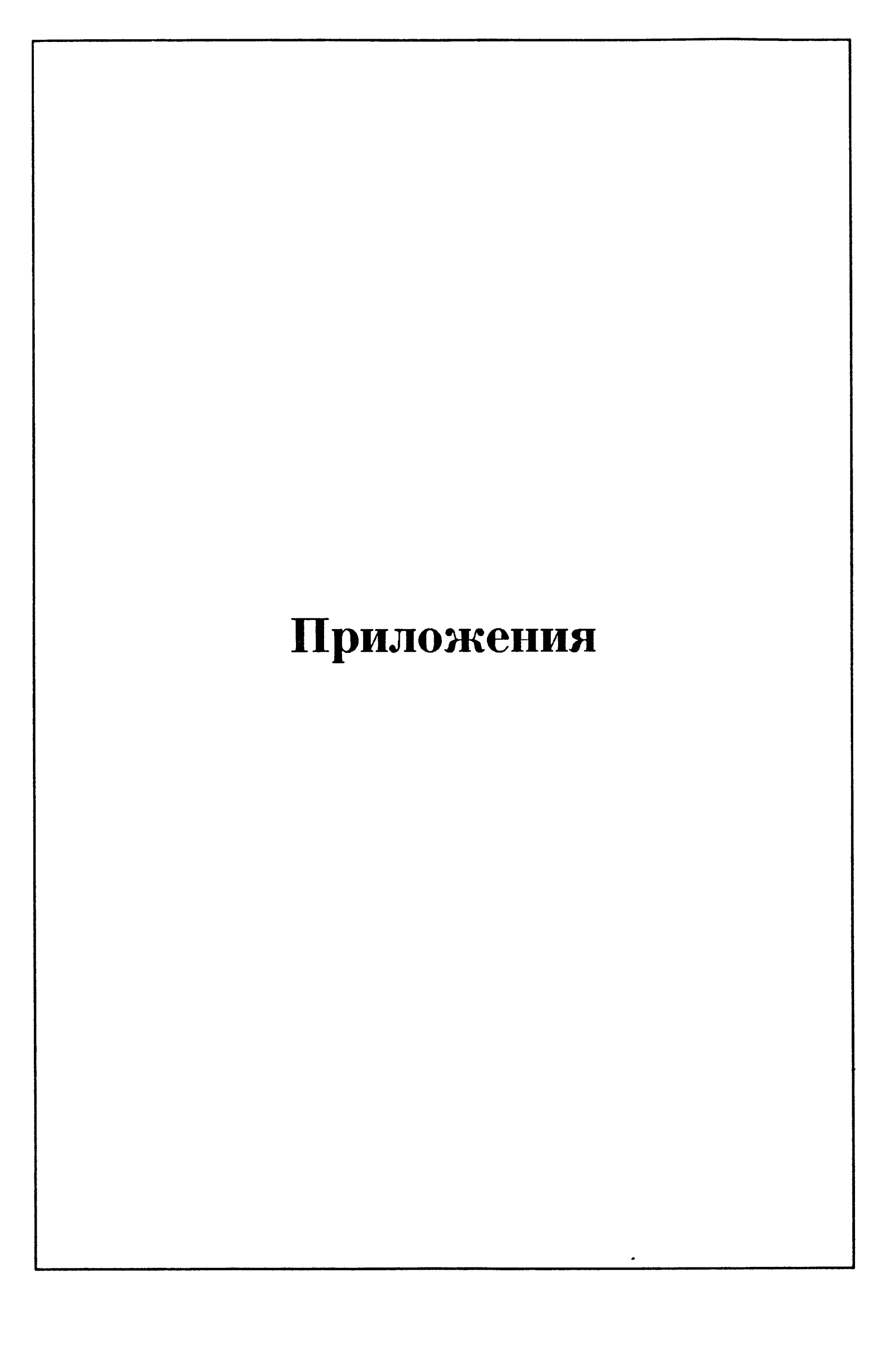
7. Страшный Суд (№ 515)

Архангел во трубу затру́бя,
Мертвых от гроба разбу́дя.
Мертвые от гроба восстанут,
Едины все в ро́вне будут.

Господь грешным проглаго́ле:
«Рабы вы грешны, окаянные!
«Изыйди́те вы в пропасти земляны́я!
«Там вам черви неусыпаемые,
«Зима вам несогремая,
«Смолы кипят лютоимыя!»
А грешные возрыдают:
«Помилови нас, Судья страшный,
«Сам Иисус Христос!
«Не знали мы про то – не ведали,
«В чем нам был грех, в чем нам спасенье!»
Господи грешным проглаголе:
«Рабы вы грешные, окаянные!
«Как вам не знать было – не ведати?
«Были вам книги со́зданы,
«В книгах было вам все написано,
«По чем душу спасти, по чем в рай взойти:
«Душу вам было спасти постом и молитвою,

«А в рай взойти – святой милостынею».
Припадут грешные
Ко матери сырой земле:
«О матерь, сыра земля!
«Расступись на две стороны,
«Пожри нас грешных, окаянныих,
«Дабы не видали Судьи страшного,
«Не терпели б муки вечныя!»
Станут сами себя проклинати:
«На что нас отцы с матерью порóдили,
«На что на белый свет пущали?
«Уж бы нас породили, –
«Да с малёхоньку мы пóмёрли,
«Не терпели бы муки вечныя!»
Повелит Господь святым ангелам
Погнать грешных в реку огненную.
Погонют грешных в реку в огненную
Яко скота бессловесного.
Повелит Господь святым ангелам:
«Задвиньте их крутым берегом,
«Засыпьте песками желтыми,
«Чтоб не видно было от них –
«От рук восплесканье,
«Чтобы не слышо было от них –
«От слез возрыданье!»
И грешным мука скончается.
Велико имя Господне!





Приложения

«Стихи духовные» Г. Федотова и русские духовные стихи

Еще одна книга Г. Федотова — вслед за книгой «Святые Древней Руси» [1] — приходит к читателю. Научное исследование и образец блестящего литературного стиля, она для многих откроет намеренно забытую область народной поэзии — духовные стихи. Происходит двойное открытие, двойное возвращение — и книги, и того мощного пласта народной культуры, без которого невозможно понять ни русское народное сознание, ни многие шедевры русской литературы и музыки.

Небольшая по объему, эта книга очень емкая, поскольку в ней проявился уникальный сплав профессиональных интересов Г. Федотова — историка культуры, богослова, филолога и публициста. Имея широкую культурологическую концепцию русского национального самосознания, он тщательно прорабатывает ее на очень конкретном поэтическом материале; применяя категории богословия, проводит скрупулезное филологическое, в частности лингвистическое, исследование. Выражаясь языком современной логики науки, автор сочетает детальный предметный анализ с глубокой внутринаучной и философской рефлексией и настолько точно и четко определяет свой метод, результаты исследования и место книги в истории исследования духовных стихов, что ее рецензенту — К. Мочульскому [2] остается только повторить некоторые положения Г. Федотова.

* * *

Как нам через пятьдесят с лишним лет оценивать книгу «Стихи духовные», если за это время изучение народной религиозной поэзии в отечественной науке почти не сдвинулось с места? Однако у нас есть некоторые точки опоры.

---

[1] *Федотов Г.* Святые Древней Руси. М., 1990.

[2] *Мочульский К.* Г. Федотов. Стихи духовные // Современные записки. Париж, 1936, т. XI, с. 460—462.

Начнем с того, что́ в исследовании духовных стихов предшествовало книге Г. Федотова. Духовными стихами начали интересоваться только во второй половине XIX века, после того, как вышли в свет сборники П. Киреевского, В. Варенцова и П. Бессонова [3], которые стали главными источниками материала для последующих исследований. Замечательный русский филолог Ф. И. Буслаев, один из первых и наиболее глубоких исследователей духовных стихов, определил их главную функцию — быть посредником между письменной христианской и устной народной культурой: «Что касается до духовного стиха, то в нем наши предки нашли примирение просвещенной христианской мысли с народным поэтическим творчеством» [4]. И в другой работе: духовный стих «как церковная книга, он поучает безграмотного в вере, в священных преданьях, в добре и правде. Он даже заменяет молитву...» [5]. Через много десятилетий близкое к этому скажет Г. Федотов: «Духовные певцы являются посредниками между церковью и народом, они переводят на народный язык то, что наиболее поражает их в византийско-московском книжном фонде православия» [6].

В последней трети XIX века было проведено немало исследований духовных стихов в рамках мифологической и сравнительно-исторической школы. Ученые интересовались историей отдельных сюжетов, вопросами происхождения, хронологии и географического распространения стихов, связью их с другими жанрами и даже другими видами искусства. Важно было понять, кто создатели и исполнители стихов. Главной вехой в научном осмыслении этой области народной поэзии стали многолетние «Разыскания в области русского духовного стиха» А. Н. Веселовского, показавшие на широком историко-культурном фоне происхождение и судьбу различных сюжетов и мотивов духовных стихов.

Однако несмотря на ряд оригинальных и глубоких работ, посвященных отдельным сюжетам, один из исследователей начала XX века, А. В. Рыстенко, имел основания сказать, что «духовным стихам как-то не особенно посчастливилось в нашей науке... источники загадочны, нет приличного научного издания, известные сборники не удовлетворяют требованиям современной науки» [7]. Отмечая, что мифологическая школа боялась книжных источников, он подчеркивал настоятельную необходимость разработки памятников апокрифической литературы и параллельных разысканий в области былин и духовных стихов. Сам Рыстенко проделал такую работу в книге о святом Георгии. Через 8 лет вышла

---

[3] Русские народные песни, собранные П. В. Киреевским, ч. 1. Русские народные стихи. М., 1848.; *Варенцов В.* Сборник русских духовных стихов. СПб., 1860; *Бессонов П.* Калеки перехожие. М., 1861—1864, т. 1—2.

[4] *Буслаев Ф. И.* Исторические очерки русской народной словесности и искусства. Соч. Ф. Буслаева, т. 1. СПб., т. 1, с. 601.

[5] *Буслаев Ф. И. Н*ародная поэзия. Исторические очерки. СПб., 1887, с. 451.

[6] Настоящее издание, с. 15.

[7] *Рыстенко А. В.* Легенда о святом Георгии и драконе в византийской и славяно-русской литературе. Одесса, 1909, с. 258.

фундаментальная работа В. П. Адриановой-Перетц, посвященная анализу разных редакций Жития Алексея Божия человека и возникших на их основе духовных стихов [8]. Однако это направление практически не получило своего развития, лишь в последние десятилетия духовные стихи робко стали обретать гражданские права: к ним обратились главным образом музыковеды и исследователи древнерусской книжности [9].

Зато на Западе после выхода в свет книги Г. П. Федотова, появилось несколько монографических исследований, связанных с ней по теме. Через четыре года вышла книга Х. Штаммлера [10], посвященная религиозному сознанию в духовных стихах, рассматриваемому в широком контексте русской литературы и философии. Ссылки на Г. Федотова она не содержит. В 70-х годах была защищена диссертация Дж. Майны [11], в которой автор, разделив эпические стихи с точки зрения типа ситуаций, персонажей и структурных особенностей текста на три жанровые разновидности — этиологические, героические и социальные, объединяет их в один жанр на основании единой ценностной модели мира. Наконец, в 1987 г. вышла книга Х. Ковальской [12], посвященная анализу религиозного мировидения по письменным текстам стихов одной локальной традиции — культуры верхокамских старообрядцев поморского согласия. Здесь ценностный мир духовного стиха рассматривается в связи с религиозно-обрядовой жизнью этого старообрядческого направления.

Не менее, а может быть, более важен и тот факт, что сегодня мы все еще имеем счастливую возможность заниматься полевыми исследованиями — наблюдать, фиксировать и описывать жизнь духовного стиха — жизнь полузадушенную, поток мелеющий и иссыхающий, но все еще — чудом — существующий. Кроме того, современные гуманитарные науки, особенно лингвистика, предоставляют такие методы и приемы анализа, которые могут дать интересные сопоставления с федотовским способом описания.

Исследование Г. Федотова и на сегодняшний день, более чем через полстолетия после выхода в свет, не кажется анахронизмом. Наоборот, «Стихи духовные» удивительно современны по методу: введя, например, термины «оппозиция», «модель мира», «дополнительная дистрибуция» и т. д. для обозначения некоторых принципов и приемов описания, мы получим научный культурологический текст сегодняшнего дня, с той разницей, что вместо характерной для нашего времени объективистской

---

[8] *Адрианова В. П.* Житие Алексея человека Божия в древней русской литературе и народной словесности. Пг., 1917.

[9] Библиографические данные представлены в кн.: Ранняя русская лирика. Л., 1988. См. также библиографические отсылки в комментариях к наст. изд.

[10] *Stammler H.* Die geistliche Volksdichtung als Ausserung der Geistliche Kultur des russischen Volkes. Heidelberg, 1939.

[11] *Mina J. L.* Thematic and Poetic Analisis of Russian Religious Oral Epics. Dissertation. University of California: Berklley, 1972.

[12] *Kowalska H.* Rosyijski wiersz duchowny i kultura religijna staroobrzędowców pomorskich. Wroclaw; Warszawa, 1987.

холодности найдем герменевтическую теплоту автора, душой причастного к тому, что он описывает.

Зная историю исследования духовного стиха, Г. Федотов с полным основанием мог сказать, что «никто еще не подходил к изучению русских духовных стихов с интересующей нас точки зрения» [13]. Книга Г. Федотова стала первым *системным* описанием народного православия по духовным стихам, описанием не отдельных характеристик, пусть очень важных и показанных в историческом развитии, а целостного мировидения определенной эпохи [14], представленного в проекции одного жанра. Тем самым Г. Федотов положил начало новому направлению — исследованию религиозной и ценностной модели мира, выраженной в духовных стихах.

Принципиально важно, что это мировидение Г. Федотов характеризовал как христианское, несмотря на таящиеся в глубине его черты язычества. Ведь общим направлением в изучении народного сознания на материале любых фольклорных жанров и разнообразного этнографического материала в течение долгого времени был поиск мифологических, дохристианских элементов; русский народ представал в ученых трудах погруженным в язычество; эта тенденция сохраняется и в наше время: этнографические и этнолингвистические вопросники ориентированы на детальную фиксацию остатков дохристианских представлений [15]. Гораздо сложнее обстоит дело со сбором информации по народному православию. Христианская вера в народе живет, особенно в периоды гонений, не столько в обрядах, сколько в этических нормах. Составить вопросники, которые адекватно представляли бы систему христианского народного миропонимания, весьма затруднительно.

Итак, вера русского народа во многих научных работах предстает как язычество, прикрытое легким флером христианства. Исследования старообрядчества дают другую картину — безусловную христианскую модель мира [16]. Неужели исправление церковных книг и обрядов разделило народ на язычников и христиан? Или сыграли роль разные установки ученых: в первом случае — на открытие глубинных дохристианских пластов, во втором — на выяснение роли христианской книги в образе жизни и образе мыслей носителей древнеправославного благочестия? Скорее, последнее. Думается, что разрешить это противоречие можно различными путями, в частности, очень важны исследования народных традиционных текстов в конфессионально разных регионах, а также работы того типа, образцом которого является книга Г. Федотова.

---

[13] Настоящее издание, с. 16.

[14] Г. Федотов считал, что анализируемые им стихи отражают эпоху допетровской Руси.

[15] Такова, например, Программа Полесского этнолингвистического атласа, по которой осуществляется сбор сведений о древнейших славянских обрядах, обычаях и поверьях. См.: Полесский этнолингвистический сборник. М., 1983.

[16] См., например: Русские письменные и устные традиции и духовная культура. М., 1982.

В «Стихах духовных» Г. Федотов говорит о том, что «русская религиозность таит в себе и неправославные пласты <...> а еще глубже под ними — пласты языческие, причудливо переплетенные с народной верой» [17]. На материале духовных стихов ему удалось показать, что народная вера представляет собой не механическое смешение, не функциональное распределение элементов язычества и христианства (именно при такой ситуации, на наш взгляд, стоит употреблять термин «двоеверие», которым, кстати, пользовался и сам Г. Федотов), а нерасторжимый сплав, представляющий качественно иное духовное образование, чем ортодоксальное христианство, сплав, где преображенное язычество стало необходимой частью мировоззренческой системы.

Именно таким предстает в книге Г. Федотова культ матери-сырой земли — кормилицы, хранительницы нравственного закона, матери, которую наряду с Богородицей чтит народ, поклоняется и даже кается ей. Утверждение о софийности русской народной религиозности, связывающей неразрывно божественный и природный мир, — одно из главных в книге Г. Федотова. Глава об отношении народа к матери-сырой земле стало сердцевиной книги, подобно тому, как поклонение Богородице и земле есть, по выражению Г. Федотова, «сердцевина русской народной религиозности». И до сих пор культ Богородицы тесно связан с культом матери-земли, до сих пор по, нашим наблюдениям, у старообрядцев Восточного Полесья матерная брань, направленная против земли, расценивается так же, как против Богородицы, а именно как смертный грех, а в Карелии и сегодня поют стихи о том, что от матерного слова «матушка-земля вся потрясется» [18].

Тем не менее укажем на существенные различия во взаимоотношениях матери-сырой земли и Богородицы с людьми. Богородица сострадает людям, а земля страдает от людей. Богородица — защитница и заступница грешного рода перед Богом. Мать-сыра земля, кормилица и «хлебодарница», не в силах держать на себе людей «грешных и беззаконных», обращается к Богу с мольбой покарать их. И если в тексте из сборника Варенцова на просьбу разрешить ей «поглотить» грешников Господь успокаивает ее сообщением о Страшном суде, то в стихе из старообрядческого сборника XX века (Среднее Поволжье) мать-сыра земля сама просит о Суде: она плачет,

Перед Господом Богом стоючи,
Суда Божьего Страшна просючи:
Уж ты Господи, сам небесный царь,
Пошли, Господи, своего Суда,
Второго пришествия [19].

---

[17] Настоящее издание, с. 11.

[18] См. также: Топорков А. Л. Материалы по славянскому язычеству (Культ матери-сырой земли дер. Присно) // Древнерусская литература. Источниковедение. Л., 1984, с. 222—233,

[19] Экспедиционные записи автора. — *Далее даются без отсылок.*

Заметим, что сплав христианских и языческих элементов в каждом фольклорном жанре получает свою специфическую реализацию, их «удельный вес» в мифологических быличках о леших, домовых и водяных и в христианских легендах о святых достаточно различен.

Почему же религиозную картину мира, которую реконструирует Федотов, можно назвать христианской? Чтобы так сказать, необходимо присутствие в ней основных положений христианского учения. И действительно, мы видим в духовных стихах всемогущего, вездесущего, всеведущего Бога — Иисуса Христа, Царя небесного. Мы видим также, насколько важна в них идея греха, одного из основных понятий христианства. Этическую же сторону христианства передает атмосфера жалости, сострадания и милосердия, пронизывающая содержание духовных стихов, особенно тех, которые посвящены святым мученикам.

Рассмотрим это подробнее.

Идея всесильной божественной власти присутствует в подавляющем большинстве духовных стихов: все происходящее в них делается по Божьему велению. Даже сама Богородица — защитница и заступница людей перед небесным Царем — не в силах ему противостоять. Тем более ничтожна противоположная Богу сила — дьявол, могущественный лишь по отношению к слабым и грешным по природе людям. В духовных стихах нет дуализма, о котором много писали в научной литературе, основываясь, главным образом, на эпизоде противоборства Правды и Кривды в Стихе о Голубиной книге, — стихе с отчетливой богомильской тенденцией. Победа Кривды на земле временна, а небеса, где находится Правда, всемогущи, то есть необходимый признак дуализма — равенство сил Бога и дьявола — явно отсутствует [20].

Тщательное исследование текстов приводит Г. Федотова к выводу о существенной трансформации христологии в народном понимании. Любовь, милосердие и сострадание народ связывает с образами Богородицы и святых; Христос же предстает в стихах как Царь грозный, Судья немилостивый, не ведающий снисхождения к грешникам. Г. Федотов отмечает, что русские духовные стихи почти ничего не говорят о земной жизни Христа. Распятие же связано не столько с идеей искупления, сколько воскресения и вознесения; при этом муки Христа поданы через восприятие Его страдающей Матери. Народ видит в Христе всесильное божество, подателя Закона, неисполнение которого грозит вечной мукой. В духовных стихах образ Христа связан с идеей конца света и Страшного суда.

Эсхатологическая направленность русского сознания, отмеченная многими русскими философами и ими развиваемая (В. Соловьев, Н. Федоров, Н. Бердяев), в народной культуре реализовалась в большом количестве стихов о Страшном суде и о посмертных муках грешной души. Х. Ковальска отмечает в духовных стихах о Страшном суде два слоя: один восходит к великопостным песнопениям, другой — к

---

[20] См. коммент. 19, 20.

апокалиптической литературе [21]. Тон этих стихов, по мнению Г. Федотова, «неизбывно мрачен», ибо «зло торжествует в мире и шансы на спасение в вечности ничтожны» [22]. На пессимистический тон духовных стихов о Страшном суде обратил в свое время внимание и Ф. И. Буслаев [23]. Народную интерпретацию Христа как немилостивого грозного Судии Г. Федотов связывает с влиянием иосифлянства. Однако хронология духовных стихов до сих пор не очень ясна и такое объяснение не совсем убедительно (хотя оно и было высоко оценено в рецензии К. Мочульского).

Возникает вопрос: так ли беспросветны стихи о Страшном суде и так ли беспощадно грозен в них Христос? Обратим внимание на определение, которое в духовных стихах получает слово «свет» в значении ‘вселенная’. Он «вольный» (ср. с «белым светом» фольклора):

Жили да были на вольном свету
Жили два брата, два Лазаря...

или:

Как на вольном свету душа царствовала
Душа царствовала, душа праздновала.

На *вольном свету* человеку дана свобода выбора между добром и злом. Праведники и страстотерпцы, младенчики безгрешные будут радоваться на небесах. Но и раскаявшиеся грешники, очистившие себя милостыней, постом и молитвой, труднички, живущие в «прекрасной мати пустыне», просто убогие, безвинно страдающие, также могут рассчитывать на пребывание в «пресветлом раю». «Души грешные, беззаконные» будут подвергнуты вечным мучениям. Однако при жизни у них была возможность спастись: «непростимых» грехов не так уж много. «Только в аде нет спасения», на *вольном же свету* почти все можно исправить. Описание адских мук, так детально представленных в стихах не только под влиянием церковного слова, но и церковной иконографии, было обращено к живым — с дидактической целью, — и уже поэтому в стихах не может быть безнадежной мрачности. Она есть в стихах о конце света, но их, по сравнению со стихами о Страшном суде, гораздо меньше, и часто описания одного и другого соединяются в одном тексте. Правда, записи последних лет показывают, что картина конца света делается все более и более впечатляющей, и вытесняет картину Страшного суда, оставляя для него только упоминание. Такие стихи распространены и в России, и на Украине, и в Белоруссии, среди православных и «древлеправославных», т. е. старообрядцев. Если посмертных мук можно избегнуть, ведя праведную жизнь, то конца света избежать нельзя: живущие тогда будут свидетелями и жертвами этого «злого» времени:

---

21 *Kowalska H.* Op. cit.

22 Настоящее издание, с. 120.

23 См. коммент. 172.

Уж ты время, время злое,
Время злое, остальное,
Скоро будет еще злее,
Еще злее, остальнее.

Картина «последнего времени» впечатляет не только тем, что в ней представлен конец вселенной («и небо, и солнце, и звезды на землю падут»), грандиозный и далекий от человеческих масштабов, но и тем, что рисуется столь понятная и близкая нам социальная и экологическая катастрофа.

Услышите, братья, военные звуки,
Восстанет народ на народ,
И будут болезни, и глады, и моры,
И братская кровь потечет, —

поют старообрядцы Урала;

Когда ветры сильны будут
Круты горы раздувать,
Где были быстрые реки,
Все песками засыпать,
Где были глыбоки моря,
Они будут высыхать,
Будут плакать все народы,
Негде будет воды брать, —

вторят им жители Полесья.

Обратим внимание на источники, которыми пользовался Г. Федотов. В сборниках XIX в. тексты часто документированы довольно небрежно: неясно, принадлежат ли они устной или письменной традиции. (Например, у В. Варенцова многие тексты идут с единственной пометой: «получено от ак. Срезневского».) Из всех печатных источников Г. П. Федотов выбрал только русские стихи (поскольку белорусские и украинские могли нести в себе влияние католического Запада) и исключил из них силлабические как книжные, которые заключают в себе богословскую грамотность, превышающую чисто народный уровень. Для Г. Федотова было важно, чтобы стихи представляли народное сознание допетровской Руси. Однако такой гарантии быть не могло, так как тексты, полученные в устной записи в XIX веке, как правило, имеют на себе печать времени. К тому же, некоторые стихи, анализируемые Г. Федотовым, могли принадлежать старообрядцам, сохранившим большое количество общерусских сюжетов и создавшим новые варианты на старые темы, прежде всего, на тему Страшного суда. И тут следует сказать о непрерывности традиции духовных стихов, переживших в старообрядчестве свое второе рождение. Два потока духовных стихов — книжных покаянных и народных эпических, существовавших достаточно самостоятельно в течение по меньшей мере двух веков, в старообрядчестве стали соединяться. В старообрядческой среде они исполнялись не бродячими певцами-профессионалами, а всеми, кто мог и хотел петь. И если в одном слое стихов (в том, который исследовал Г. Федотов) земная жизнь Христа

практически не отражена, то в старообрядческих стихах представлены такие события, как крещение Христа, встреча Христа с самарянкой, приход Христа к мытарю Закхею. В последнем стихе дается объяснение смысла причастия:

Пусть хоть вся душа истлела
В знойном воздухе грехов,
Моего вкусивши тела,
Возвратится к жизни вновь.

Появляется в стихах Христос милующий и помогающий людям. Таков известный по публикациям, рукописным сборникам и устным записям стих о черноризце, потерявшем златую книгу и уронившем в море ключи от церкви. Эти потери — символы уклонения с праведного пути. Черноризец встречает Бога, который как «чудесный помощник» в сказках утешает его:

Поди, инок, воротися,
Со слезами Богу молися

(вместо сказочного «не горюй и спать ложись»),

Я найду златую книгу,
Я достану ключи от церкви,
Ты же живи до скончанья века.

Г. Федотов писал о том, что в фольклоре народа, отстоящего дальше от церковной культуры, чем слепые исполнители стихов, «раскрываются... драгоценные черты, которые задавлены византийско-московской тяжестью духовной поэзии. Там мы найдем иной образ Христа, доброго и человечного, близкого к народу...» [24]. Однако этот образ встречается и в стихах, бытующих в среде церковно-книжной, каковой является старообрядчество. В уже упоминавшемся старообрядческом стихе о плаче земли Милостивый Господь дает грешным людям время одуматься: в ответ на просьбу матери-земли о втором пришествии Небесный Царь обещает Суд после того, как некоторые

...грешные рабы воспокаются
И на истинный путь возворотятся.

Думается, что различия в образе Христа определяются принадлежностью к жанру и даже более конкретно — к определенной жанровой тематике. Христос Страшного суда беспощаден и грозен, Христос «Двух Лазарей» справедлив и милостив.

Читателя может удивить и даже покоробить стилистическая пестрота приводимых здесь стихов: имеет ли смысл ставить в один ряд добротные фольклорные стихи и поздние куплетные сочинения, сходные с жестокими романсами? Однако и то и другое в народе называется стихами. Их объединяет функция, главным образом, дидактическая и тип

---

[24] Настоящее издание, с. 123—124.

бытования — устно-письменный; их объединяют условия исполнения: в постные дни как замена песен, и даже манера исполнения, включающая определенный способ звукоизвлечения. Сегодня мы можем наблюдать, как в старообрядческой среде, которая стала питательной почвой для духовных стихов, тонические стихи об Алексее Божием человеке сосуществуют с силлабическими виршами типа стихотворения Стефана Яворского «Взирай с прилежанием, тленный человече» и с поздними куплетными стихами о последнем времени, образуя единый репертуар, объединенный именно общими функциональными признаками.

Важно иметь в виду, что народная аксиология многослойна, а народная религия — лишь ее часть, хотя и важнейшая, влияющая на всю систему ценностей. В исследовании народного религиозного мировоззрения необходимо учитывать не только представления, отраженные в самых разных устных жанрах и народной письменности, не только поверья, приметы и другие этнографические факты, но и отношение народа к самим традиционным текстам и их содержанию. В этом смысле очень много дает пересказ разрушающихся текстов духовных стихов и комментарии к ним.

И здесь, в вольных интерпретациях старинных текстов, исполнители не отвращают взор от страданий и унижений распятого Христа, как считал Г. Федотов. Так, в одном из пересказов стиха о страстях Христовых, записанных мною на Севере, подробно рассказывается, как «Христос кровяной весь висит, лицо харчками заплевано»; когда же он воскрес, то сразу же, «не попил, не поел, пошел народ из аду выпускать».

За что же человеку уготован ад? За грехи, в которых не раскаялся, которые не отмолил или которые невозможно простить. Г. Федотов показывает, что мать-сыра земля в представлении народа безгрешна и насыщена Святым Духом, а грех заключен в самом человеке. Поэтому в духовных стихах мы видим, что вещный, физический мир характеризуется как идеальный мир фольклорной нормы, отраженной в постоянных эпитетах: на матушке-сырой земле текут *реки быстрые,* стоят *леса темные,* дуют *ветры буйные,* светит *солнце красное*. Душевный же мир обычного человека по своей воле творящего грех, — это «мир во зле лежащий», отступление от идеальной нормы (*душа грешная, житие суетное, мысли нечестивые*). Любопытно в связи с этим, что прилагательное «злой» в духовных стихах гораздо более употребительно и обладает несравненно более широкой сочетаемостью, чем в любом из фольклорных жанров. Если, например, в причитаниях прилагательное «злой» употребляется в значении 'сильная степень' (злая обида) или 'причиняющий кому-либо вред' (злые люди), то в духовных стихах к этому добавляется значение 'неправедный', 'греховный': *злые дела, злое учение антихристово, злой совет, злая дума*.

Противопоставления добра и зла, правды и кривды, праведности и греха являются внутренней пружиной, разворачивающей сюжет духовных стихов. Именно эти противопоставления составляют основу аксиологии в духовных стихах и объединяют в одно все их типы и виды от

былинного стиха «Сорок калик со каликою», где предводитель калик богатырь Касьян прощает княгиню, принесшую ему зло (сравним с былинными богатырями, которые секут голову супротивникам, если им что-либо «за обиду показалося»), и до позднего книжного стиха с теми же мотивами:

Милости не будет там,
Раз не миловал я сам.

Этическая оценка в духовных стихах не только является преобладающей, но захватывает территорию, принадлежащую обычно другим видам оценки, в первую очередь эстетическую. Так, слово «прекрасный» прилагается в духовных стихах к ограниченному числу объектов: это рай и пустыня, иногда сад в пустыне и, конечно, Иосиф Прекрасный. Нетрудно заметить, что все прекрасное этически совершенно. Прекрасное противостоит прелестному и злому: *прекрасная мати-пустыня,* где спасается человек, противопоставлена *прелестному, злому* и *грешному* миру. Духовные стихи в поэтической форме излагают христианское учение о добре и зле: они являются своеобразным учебником народной этики.

Г. Федотов выделяет в нравственном кодексе народа три большие части: 1) грехи против рода и матери-земли, 2) против ритуального закона церкви, 3) против христианского закона любви и милосердия. Грехи первого типа указывают на древний дохристианский пласт верований, ставший органичной частью народного православия. И сегодня можно услышать стих о непростимых грехах души, которая

...во середу золь золила,
А во пятницу пыль пылила.

Что это значит? Пятничный запрет на прядение связан с опасением засорить глаза покойникам кострицей [25]. Следовательно, *пылить пыль* в пятницу — нарушать родовой закон.

Предложенное Г. Федотовым деление остается эффективным и в применении к стихам, бытующим в старообрядческой среде. Экспедиционные записи последних лет показывают, что существует тенденция распределения этих типов грехов по разным текстам. В стихах о Страшном суде обычно указываются ритуальные и каритативные грехи.

Грешники...

Книг Божьих не читывали,
По писанному в них мы не делывали,
Ко божьим церквам не прихаживали...
И к нищим мы были немилостивы.

---

[25] См. подробнее: *Толстой Н. И.* К реконструкции семантики и функции некоторых изобразительных и словесных символов и мотивов [Глаза и зрение покойников в славянских народных представлениях] // Фольклор и этнография. Проблемы реконструкции фактов традиционной культуры. Л., 1990, с. 52. Ср.: настоящее издание, с. 86.

10*

В лирических стихах о плаче грешной души указываются главным образом каритативные грехи.

Душа...

Всегда в злых делах упражнялася,
Я и в гордости величалася.
Не имела я милосердия,
Сребролюбием побеждалася,
Не имела я любви вовсе,
Токмо гневом злым надымалася.

В текстах, где говорится о трех душах, которым нет прощения, обычно указываются только грехи против родового Закона:

Что и первая душа согрешила:
Во утробе младенца задушила,
Что вторая душа согрешила:
У хлеба спорыну отнимала,
Что и третья душа согрешила:
У коровы молоко выкликала,
Под скрипучее дерево выливала.

Заметим, что два последних греха связаны с колдовством. Колдовство же, или чародейство, на что бы оно ни было направлено, осмысляется в народной среде как грех против Бога и церкви, а потому скорее относится к грехам второго типа.

Г. Федотов считал, что грехи против чистоты, не нарушающие родового начала, не привлекают внимания народных певцов. Но в старообрядческом репертуаре, особенно среди беспоповцев-безбрачников, распространены стихи, прославляющие целомудрие, т. е. нравственный кодекс представлен не в отрицательных, а в положительных образцах (не грехи осуждаются, а восхваляется добродетель):

О девственницы, собеседницы есте небесным силам,
О девственницы, церкви Божия себе.

Мать перед смертью завещает своей дочери не выходить замуж: «не плети ты две косы». В одном из стихов прямо указывается, что замужество — грех:

Я взамуж пойду — душу погублю.

Интересно, что грехи, особенно ритуальные, упоминаются и в плачах, по-видимому, не без воздействия духовных стихов:

Мы с тобой, моя спорядовая суседушка,
Перед Господом Владыкой согрешили, знать;
Видно тяжкаго греха да залучили,
Мы в воскресный день во церковь не ходили,
Мы молебенов горюши не служили[26].

[26] Причитания Северного Края, собранные Е. В. Барсовым. М., 1872, с. 13.

Несомненной заслугой Г. Федотова является глубокое проникновение в сущность русской святости. Подглавка «Святость» (гл. «Жизнь человеческая») тесно связана с предшествующей книгой Г. Федотова «Святые Древней Руси». Отречение и жертвенность, самоуничижение, кроткое принятие мук и повторение жертвенной смерти Христа — вот как понимается, по Г. Федотову, святость в духовных стихах.

Стихи о святых, имеющие источниками канонические или апокрифические жития, являются образцами народной герменевтики, поэтическими толкованиями книжных текстов, закрепленными традицией. Тексты житий могут толковаться и при непосредственном чтении, в старообрядчестве это сохранилось до сих пор, и толкования являют нам сегодняшнее понимание святости. Так, читая в перерыве соборной службы Житие Кирика и Улиты (очень близкое к соответствующему стиху в описании основных эпизодов), уставщица почти каждую фразу книжного текста сопровождала комментариями. Чем же восхищали ее святые мученики Улита и особенно младенец Кирик? Прежде всего, стойкостью в вере и бесстрашными обличениями неверного царя. Например, царь Максимильян велит проткнуть Кирика и Улиту копьями: «Тогда святой Кирик рече: о мучителю, мучиши нас; а не можеши посрамити нас. — *Ведь ты, говорит, мучишь нас, чо только не издеваешься, но все равно не можешь нас посрамити, не поддаемся. Ну что ты сделашь, вот ведь как это он все говорит ему!*» В толковании присутствовало также явное сопоставление качеств героев и слушателей — не в пользу последних. Повторялась мысль: а мы бы так не смогли. Высказывания старообрядцев по поводу Жития говорят о том, что в русских святых их восхищает прежде всего способность терпеть страдания за веру (вспомним пословицу «Христос терпел, и нам велел») — качество, которое в течение трех веков многократно демонстрировали сами старообрядцы и которое отразилось в их стихах о протопопе Аввакуме, боярыне Морозовой и других страдальцах.

Представления о святых и святости, так же как и о других элементах веры, меняются и во времени, и от жанра к жанру. Кроме того, важно различать народное отношение к святости как к состоянию и свойству личности и отношение к святым как к силе, приносящей людям добро. И если в духовных стихах мы видим восхищение и преклонение перед святостью, которая позволяет в воде не тонуть, в котле не свариваться и восставать живыми из пепла, то в других жанрах здоровый народный подход, замешанный на язычестве, старается извлечь максимум пользы и выгоды из всего, что может дать святой или его мощи. Исследования народной веры, которые сейчас интенсивно ведутся на славянском материале, показывают именно такое отношение к святым в народном обряде: святые приравниваются по функциям к мифологическим персонажам, нет преклонения перед ними, свойственного миру духовных стихов [27].

---

[27] *Tolstaja S.* The worshipping of saints and its transformation in slavic folk belief // Traditional folk belief today. Tartu, 1990, p. 157—159. См. также: *Успенский Б. А.* Филологические разыскания в области славянских древностей. М., 1982.

* * *

В качестве инструментов описания народной веры Г. Федотов использует основные разделы христианского богословия (христологию, космологию, антропологию, экклесиологию, эсхатологию и др). Он «опускает» их в толщу исследуемых текстов как своеобразные магнитные стержни, и вокруг них, образуя затейливые узоры, выстраиваются понятия и представления народного религиозного мировоззрения. А с этими понятиями Г. Федотов работает как филолог, даже как лингвист: он устанавливает для существенных концептов все их наименования и смысловые, или семантические, поля, обнаруживая регулярные семантические связи слов, прослеживая поведение слова или выражения в тексте, и на этом основании делая заключение уже не лингвистического, а богословского характера. Так, начиная главу «Небесные силы», Г. Федотов пишет: «Необходимо отнестись внимательно ко всем оттенкам богословия народа, чтобы найти ключ к его религиозной душе. И прежде всего мы спрашиваем, как сам народ определяет содержание своей веры, как именует он высшие силы, которым поклоняется»[28]. Далее Г. Федотов приводит все определения к слову «вера»: *христианская, православная, крещеная* и антонимичные им: *латинская, жидовская, бусурманская* и т. д. Переходя от общего понятия веры к народному пониманию основного догмата христианства — Пресвятой Троицы, Г. Федотов рассматривает употребление слова *Троица* в некотором языковом стереотипе — формуле: *Христос, царь небесный, Мать пресвятая Богородица, Троица неразделимая,* существующей в нескольких вариантах. Анализ этой формулы дал возможность Г. Федотову утверждать, что «за троичным именем скрывается скорее основная религиозная двоица — мужского и женского божественных начал — Христа и Богородицы»[29]. Можно добавить, что в духовных стихах часто встречается другой ассоциативный комплекс — формула, построенная подобным образом: Христос или Михаил Архангел восходит на небеса «со ангелами, со архангелами, херувимами и серафимами, со всей со небесною силой», где словосочетание «небесная сила» занимает место, аналогичное месту Троицы в первом стереотипе, являясь общим названием для ранее перечисленного. При этом, как и в формуле с Троицей, один из ее членов может опускаться.

Г. Федотов рассматривает наборы эпитетов, метафорических обозначений, синонимов и антонимов, названия типичных действий, функций и типичных локусов, используемых при описании Христа, Богородицы, матери — сырой земли. В сущности, в книге дается семантическое описание слов, обозначающих стержневые элементы культуры, т. е. их концептуальный анализ. Такое описание вполне могло бы стать самоцелью. Его логическим завершением является словарь-тезаурус языка духовного стиха, где для каждого заглавного слова указаны все существенные

---

[28] Настоящее издание, с. 24.

[29] Там же, с. 32.

для него семантические связи с другими словами того же языка. Такой словарь в настоящее время разрабатывается. Слово в нем описывается посредством отсылок к другим единицам того же языка. Так, заголовочное слово «Ад», например, описывается через синонимы *(адовое место, геенна огненная, пропасть неисповедимая, тьма вечная)*, антонимы *(рай, небо)*, указание на составные части и содержимое *(огненная река, смола кипящая, червь неусыпающий)*, на субъектов и объектов ада *(дьявол, беси, грешники)*, на локализацию ада *(запад, под землею, под морем, за горами)* и на действия, которые в аду производятся *(сидеть, гореть, мучиться)* и т. д.

Для Г. Федотова проводимый им семантический анализ служит лишь средством проникновения в основные механизмы народного мировидения. При этом описание смыслового поля слова сопряжено с анализом его внутренней формы. Так, говоря о типичном локусе Богородицы — церковном престоле, Г. Федотов обращается ко внутренней форме слова «престол»[30]. Особенно ценно наблюдение, что перевод греческого βαπτὶζω как «крещу» привело к сближению смыслов слов «крест» и «крещение», почему и вера называется «крещеной», и само крещение связывается в народном представлении с крестной смертью, а стало быть, с искуплением, и становится центральным событием[31].

Лингвистический способ анализа у Г. Федотова неслучаен. Написанная им в 1938 г. статья «Славянский или русский язык в богослужении»[32] обнаруживает тонкое понимание различий между этими языками, незаурядное лингвистическое чутье. Принципы такого лингвистического подхода роднят Г. Федотова с другими представителями русской культурологии первой трети двадцатого века. Вот как, например, Л. П. Карсавин описывает смысловые различия между словами «религиозный» и «верующий»: «Называя человека религиозным, мы подчеркиваем не то, во что он верит, а то, что он *верит* или то, *как* он верит и выделяем таким образом субъективную сторону». В прилагательном «„верующий“... «внимание наше сосредоточивается не на том, что человек верит, а *во что* он верит», поскольку вера объективна; это, по определению Л. П. Карсавина, «совокупность догм, принимаемых верующими за истину», в то время как религиозность — это еще и «особое душевное состояние». Л. П. Карсавин использует прием диагностических выражений, один из самых распространенных в современной семантике приемов, например: «можно сказать: в чем моя вера, но нельзя — в чем моя религиозность»[33].

---

[30] Настоящее издание, с. 53; см. также коммент. 82.

[31] Там же, с. 37; повторение и развитие этой идеи см.: *Успенский Б. А.* Влияние языка на религиозное сознание // Труды по знаковым системам. Тарту, 1969, вып. 4, с. 159—168.

[32] *Федотов Г. П.* Славянский или русский язык в богослужении // Путь. Париж, 1938, № 57, с. 3—28.

[33] *Карсавин Л. П.* Основы средневековой религиозности в XII—XIII вв., преимущественно в Италии. Петроград, 1915.

Эти приемы научной медиевистики, в свою очередь, восходят к герменевтической деятельности отцов церкви: интересно, что толкуя тексты, они давали не только семантическое описание знаменательных слов, но даже и толкование служебных [34]. Герменевтическая традиция в исследовании Г. П. Федотова в приложении к такому объекту, как духовные стихи, особенно органична. Более, чем через тридцать лет после выхода «Стихов духовных» Х. Ковальска в книге о старообрядческих духовных стихах будет обосновывать герменевтический принцип как наиболее адекватный предмету исследования [35].

* * *

Научное труд Г. Федотова читается как художественное произведение и производит сильное эстетическое впечатление. Концептуальное богатство, заключенное в афористическую форму, требует от читателя, несмотря на доступную образность языка, интеллектуального напряжения, которое временами эмоционально разряжается при чтении духовных стихов, иллюстрирующих мысль автора (кстати, духовные стихи, включенные Г. Федотовым в приложение, безусловно, будут большим подарком для читателя).

У Г. Федотова есть любимое сравнение, проходящее через несколько его работ. Это сравнение нации или души народа с музыкальным произведением. В статье 1918 года читаем: «Лицо России не может открыться в одном поколении, современном нам. Оно в живой связи всех отживших родов, как музыкальная мелодия в чередовании умирающих звуков» [36]. В «Стихах духовных» Г. Федотов пишет: «Смена культурных форм во времени столь же существенна для национальной жизни, как смена звуков в музыке. Музыкальное произведение необратимо и не дано в существовании элементов. Такова и „душа народа“, которая раскрывается в истории и дана лишь в определенной последовательности исторических форм» [37]. Через несколько лет, в 1938 году снова звучит эта мысль: «Нация не дерево и не животное, которое в семени несет все свои возможности. Нацию лучше сравнить с музыкальным или поэтическим произведением, в котором первые такты или строки вовсе не обязательно выражают главную тему. Эта тема иногда раскрывается лишь в конце» [38].

---

[34] Например, у Василия Великого есть тонкие рассуждения о смысловых различиях соединительного союза и комитативного предлога. См.: *Василий Великий.* О Святом Духе. К святому Амфилохию, епископу иконийскому // Творение иже во святых отца нашего Василия Великого, Архиепископа Кесарии Каппадокийския, т. I. СПб, 1911.

[35] *Kowalska H.* Op. cit.

[36] *Федотов Г.* Лицо России // Вопросы философии. М., 1990, № 8, с. 135.

[37] Настоящее издание, с. 12.

[38] *Федотов Г.* Русский человек // Новый град, Нью-Йорк, 1952, с. 80—81.

Стихи духовные, в которых выражается религиозная душа народа, живут во времени, в истории, подобно музыкальному произведению. Не одна, а несколько тем обычно получают развитие в большой музыкальной форме, появляясь в разных ее частях. Духовные стихи не исчерпали свои возможные темы. Ведь, как писал Г. Федотов, «...новый подвиг, новая жертва и новый грех влекут за собой новую установку национального сознания» [39]. Об этом говорят результаты полевых исследований за последние 10—15 лет. Обнаружен мощный пласт поминальных стихов, которые с любовью переписываются в тонкие школьные тетрадки на Украине, в Белоруссии, Западной и Средней России; открывает свои богатства старообрядческая культура, доведшая до совершенства в музыке и слове тему расставания души с телом; «странники» — представители крайнего представления в старообрядчестве рассказывают о своих страдальцах и сочиняют о них стихотворные произведения. Духовные стихи чутко реагируют на время: есть даже стих о перестройке, обличающий сильных мира сего. Усилились во всех старообрядческих репертуарах апокалиптические мотивы — и кто знает, когда этот удивительный феномен народной поэзии скажет свое последнее слово...

С. Никитина

---

[39] *Федотов Г.* На поле Куликовом // *Федотов Г. П.* Лицо России. Статьи 1918—1930 гг. 2-е изд. Париж, 1988, с. 126.

Комментарии

Текст печатается по изданию: *Федотов Г.* Стихи духовные (Русская народная вера по духовным стихам). Paris: YMCA-Press, 1935.

При подготовке текста к печати учитывалось, что это литературный памятник, принадлежащий перу выдающегося русского историка, мыслителя и публициста, и одновременно — своеобразное научное исследование. В связи с этим мы стремились бережно относиться ко всем особенностям оригинала, за который нами принимается единственное (парижское) издание.

Текст книги воспроизведен в соответствии с современными орфографическими и пунктуационными нормами. В то же время сохранены случаи специфического авторского употребления знаков препинания и написания отдельных слов, несущие смысловую нагрузку (например: *скала* вместо *шкала*, *кафартический* вместо *катартический*, *дерев* вместо *деревьев*). Воспроизведена в настоящем издании и такая особенность оригинала, как параллельное употребление отдельных слов, с одной стороны, в литературной форме, а с другой — в диалектной, просторечной или церковнославянской форме, заимствованной из духовных стихов. Так, название стиха *«Свиток Иерусалимский»* встречается наряду со *«Свиток Ерусалимский»*, *Иордан* — с *Иордань, змей* — со *змий*, *милосердная* — с *милосердая*, *Дух Святой* — с *Дух Святый* и т. д. Оставлены без изменений и орфографические варианты типа: *Бог Отец* и *Бог-Отец, Михаил Архангел* и *Михаил-архангел, мать-земля* и *мать земля* и др.

Внимание читателей, вероятно, привлечет и то, что некоторые слова и в цитатах, и в авторском тексте могут начинаться то с прописной, то со строчной буквы (например: *архангел, вознесение, воскресение, земля, ипостась, крест, мать, отец, пророк, судья, царь, божественный*), причем в одних случаях эти различия несут смысловую нагрузку, а в других имеют немотивированный характер. При цитировании текстов духовных стихов Федотов придерживался тех написаний, которые встречал в изданиях XIX — начала XX в., хотя в последних орфографические нормы не были унифицированы. Мы также следовали за оригиналом и заменяли прописную букву на строчную или наоборот только в авторском тексте, а не в цитатах, причем лишь в тех случаях, когда у

Федотова прописные и строчные буквы используются непоследовательно (например, когда при обычном для Федотова написании *Святой Дух* встречается также вариант *святой дух*, мы исправляем строчные буквы на прописные).

В оригинале, как правило, не различаются названия духовных стихов типа *«Плач Адама»*, *«Голубиная книга»* и соответствующие свободные словосочетания (т. е. *плач Адама*, *Голубиная книга*); в подобных случаях мы берем названия духовных стихов в кавычки.

При воспроизведении духовных стихов, цитируемых Федотовым, полностью сохранены диалектные и просторечные черты. Оставлены без изменений и те формы, которые сохранялись (и могут сохраняться вплоть до нынешнего времени) исполнителями при пении духовных стихов (*ея, Пречистыя Богородицы, на земли* и др.).

Ряд мелких опечаток, имевшихся в парижском издании, исправлен по смыслу, наиболее существенные исправления оговорены в комментариях. В нескольких случаях, когда смысл того или иного слова остался для нас неясным, после него поставлен вопросительный знак в угловых скобках. Сокращения отдельных слов, используемые Федотовым и не принятые ныне, раскрываются непосредственно в тексте в квадратных скобках.

Духовные стихи, цитируемые автором по изданиям XIX — начала XX в., сверены нами с первоисточниками. При этом выяснилось, что Федотов довольно свободно обращался с цитатами: порой опускал диалектные особенности, пропускал отдельные слова или даже целые строчки. Нами вносились исправления в текст цитаты только в тех случаях, когда налицо имелась явная опечатка или описка. Наиболее существенные отступления от первоисточников, имеющиеся в цитатах, оговорены в комментариях. Кроме этого, нами восстановлены написание двух точек над *ё* и знак ударения, поскольку их отсутствие может привести к неверному прочтению того или иного слова.

Библиографические ссылки Федотова сохранены в том виде, в каком они даны в издании 1935 г. В приложении же к настоящему изданию помещен список литературы, которой пользовался Федотов, составленный в соответствии с современными нормами.

Подстрочные примечания в тексте принадлежат Федотову, а комментарии составителя вынесены в приложение к книге. При отсылках к подстрочным примечаниям используются арабские цифры со скобкой (сквозная нумерация для каждой главы), а отсылки к комментариям обозначаются порядковым номером без скобок (сквозная нумерация для всего текста).

* * *

В книге Федотова, построенной как своеобразное «догматическое богословие» русских духовных стихов, активно используются богословские термины и понятия, в частности названия богословских дисциплин: *агиология* — учение о святости, *амартология* — учение о грехе, *мариология* — учение о Пресвятой Деве Марии, *пневматология* — учение о

Святом Духе, *триадология* — учение о Святой Троице, *христология* — учение о личности Иисуса Христа, *экклесиология* — учение о Церкви. Некоторые другие понятия, упоминаемые Федотовым по ходу изложения, потребовали более подробных разъяснений.

Характер комментария в значительной степени определяется также своеобразным положением «Стихов духовных» в творческой эволюции самого Федотова и в контексте русской религиозной философии конца XIX — начала XX в.

«Стихи духовные» развивают содержание предыдущей книги Федотова — «Святые Древней Руси» (1931). В то же время обе книги в совокупности позднее оценивались автором как подготовительные ступени (preliminaires) к его последней большой книге «Русское религиозное сознание», опубликованной на английском языке (см.: *Fedotov G. P.* The Russian Religious Mind. Cambrige, 1946, p. XIII). «Стихи духовные» связаны тематически и с рядом статей Федотова. Некоторые идеи книги намечены уже в его статьях «Лицо России» (1918), «Три столицы» (1926), «На поле Куликовом» (1927), «Социальное значение христианства» (1933). Параллельно с книгой Федотов публикует статьи «Мать-земля. К религиозной космологии русского народа» и «К современным богословским спорам». Первая в целом повторяет текст книги, однако содержит дополнительный фрагмент, отсутствующий в ней (см. ниже коммент. 103); во второй очерчен круг богословской проблематики «Стихов духовных» (см.: *Федотов Г. П.* Тяжба о России. Статьи 1933—1936. Париж, 1982, с. 173, 177). Отдельные проблемы, затрагиваемые в книге, Федотов рассматривал позднее в таких статьях, как «Русский человек» (1938), «Эсхатология и культура» (1938), «Россия и свобода» (1945), «Христианская трагедия» (1950). Все это и побуждает нас при комментировании «Стихов духовных» широко использовать другие сочинения Федотова.

Метод Федотова включает в себя элементы богословского, филологического и культурно-исторического подходов и, как отмечал он сам, появился в результате перенесения на русский материал исследовательских приемов, выработанных в медиевистике на материале западноевропейского средневековья (*Fedotov G. P.* Op. cit., p. XIII). В то же время «Стихи духовные» стоят в одном ряду с сочинениями религиозных мыслителей первой трети XX в. (прежде всего — Н. А. Бердяева, С. Н. Булгакова и В. В. Розанова), посвященными русской народной религиозности и русскому национальному характеру. Если прослеживать генезис основных идей книги, то выясняется, что они связаны именно с этой традицией (см. коммент. 1, 3, 51, 74, 90, 113).

Кроме того, насколько можно судить по одной опубликованной дневниковой записи Федотова (см. коммент. 159) и ранним его статьям («Лицо России» и «Три столицы»), в основе книги лежат глубоко личные мотивы, и в частности детские и юношеские воспоминания Федотова.

Ограниченный объем не позволил нам остановиться на духовных стихах и их фрагментах, в той или иной связи привлекаемых Федото-

вым. В качестве дополнительного материала к настоящему изданию рекомендуем комментарий в подготовленном нами сборнике: Купина Неопалимая. Русские духовные стихи. М., 1991.

А. Топорков

Сокращения, принятые в комментариях

Бес. КП, I—II, 1—6	*Бессонов П.* Калеки перехожие. М., 1861—1864, т. 1—2, вып. 1—6.
Фед. ЛР	*Федотов Г. П.* Лицо России. Статьи 1918—1930 гг. 2-е изд. Париж, 1988.
Фед. НГ	*Федотов Г. П.* Новый град. Сборник статей. Нью-Йорк, 1952.
Фед. РЕ	*Федотов Г. П.* Россия, Европа и мы. Сборник статей. Париж, 1973.
Фед. СДР	*Федотов Г.* Святые Древней Руси, М., 1990.
Фед. ТР	*Федотов Г. П.* Тяжба о России. Статьи 1933 — 1936. Париж, 1982.
Fed. RR, I—II	*Fedotov G. P.* The Russian Religious Mind [Vol. 1] Kievan Christianity. Cambrige, 1946; Vol. 2. The Middle Ages. The Thirteenth to the Fifteenth Centuries. Cambridge, 1966.

Стр.

Что такое духовные стихи?

12 [1] Тезис об антиномичности русского национального характера обосновывал в своих трудах Н. А. Бердяев (см.: *Бердяев Н. А.* Судьба России. М., 1990, с. 10—23; *он же.* Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века // О России и русской философской культуре. М., 1990, с. 43—45, 171, 269). Несомненна перекличка основных идей книги Федотова и эссе Н. А. Бердяева «Душа России» (1915), включенного в его книгу «Судьба России». Более подробно полярные типы русского сознания охарактеризованы Федотовым в статье «Русский человек» (1938): «Какими словами, в каких понятиях охарактеризовать русскость? Если бесконечно трудно уложить в схему понятий живое многообразие личности, то насколько труднее выразить более сложное многообразие личности коллективной. Оно дано всегда в единстве далеко расходящихся, часто противоречивых индивидуальностей. Покрыть их всех общим знаком невозможно. Что общего у Пушкина, Достоевского, Толстого? Попробуйте вынести общее за скобку, — окажется так ничтожно мало, просто пустое место. Но не может быть определения русскости, из которого были бы исключены Пушкин, Достоевский и столько еще других, на них не похожих. Иностранцу легче схватить это общее, которого мы в себе не замечаем. Но зато почти все, слишком общие суждения иностранцев отзываются нестерпимой пошлостью. Таковы и наши собственные оценки французской, немецкой, английской души.

В этом затруднении, — по-видимому, непреодолимом, — единственный выход — в отказе от ложного монизма и в изображении коллективной души как единства противоположностей. Чтобы не утонуть в многообразии, можно свести его к полярности двух несводимых далее типов. Схемой личности будет тогда не круг, а эллипсис. Его двоецентрие образует то напряжение, которое только и делает возможным жизнь и движение непрерывно изменяющегося соборного организма» (Фед. НГ, с. 70).

[2] Более развернуто эта мысль изложена в статье Федотова «На поле Куликовом» (1927): «Национальное самосознание есть непрерывно раскрывающийся духовный акт, смысл которого, говоря словами В. Соловьева, есть постижение в судьбе и духе народа того, „что Бог думает о нем в вечности“. Мы всегда неполно и отрывочно созерцаем отдельные стороны этой таинственной личности. Самые устойчивые национальные характеристики приходится пересматривать, перестраивать, потому что мы имеем дело с подвижным объектом, с меняющимся образом. Самосознание народа непосредственно совпадает с его актуализацией. Новый подвиг, новая жертва — и новый грех — влекут за собой новую установку национального сознания» (Фед. ЛР, с. 126).

[3] Сближение «гениальности» и «святости» может восходить к книге Н. А. Бердяева «Смысл творчества» (1916): «Гениальность есть иной религиозный путь, равноценный и равнодостойный пути святости» (*Бердяев Н. А.* Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989, с. 392). Ср. замечание Федотова о «религиозной

Стр.

гениальности» св. Мартина Турского (Фед. ЛР, с. 242). 23 февраля 1936 г. Федотов прочитал доклад на тему «Святость и творчество», в котором, в частности, говорилось: «Святость... можно понимать как утонченную форму творчества, направленного на самого человека» (Новый град. Париж, 1936, № 11, с. 142). См. также: *Ильин В. Н.* Гений и святой в их творческой и житейской судьбе // Вестник РСХД, 1952, № 2, с. 18—22.

12 [4] См. подробнее: Фед. СДР, особенно с. 235.

[5] См. об этом: Фед. СДР, с. 196—197.

[6] *Антоний Печерский* (ум. 1073) — основатель монашества на Руси; *Феодосий Печерский* (ок. 1036—1074) — игумен Киево-Печерского монастыря; *Иосиф Волоцкий* (в миру Иван Санин) (ум. 1515) — игумен основанного им Волоколамского монастыря; *Нил Сорский* (ок. 1433—1508) — основатель скита на реке Соре в Белозерском крае. Преподобным Феодосию Печерскому, Нилу Сорскому и Иосифу Волоцкому, а также святым-князьям и святым-юродивым посвящены специальные главы в книге Федотова «Святые Древней Руси». Федотов противопоставляет выразителей разных религиозных типов: с именами Иосифа Волоцкого и Нила Сорского связаны враждовавшие движения «иосифлян» (см. коммент. 15) и «нестяжателей»; если Антоний, согласно Федотову, «затворился в уединенной пещере, где и пребывал до самой смерти», то Феодосий умалил «безмолвие и созерцание... ради трудовой и братской жизни» и стал устроителем монашеского общежития на Руси (Фед. СДР, с. 53, 62).

13 [7] Федотов излагает точку зрения М. Н. Сперанского, несколько смещая при этом акценты. В тексте, на который ссылается Федотов, сказано следующее: «...конец XV — XVII в. — время создания стиха в той форме, как мы его знаем теперь» (*Сперанский М. Н.* Духовные стихи из Курской губернии // ЭО, 1901, т. 50, № 3, с. 18). В последние десятилетия в результате открытия новых письменных источников была уточнена хронология ряда духовных стихов. Например, установлено, что духовный стих о царевиче Иоасафе сложился на основе стиха покаянного 8-го гласа «Приими мя пустыня...» не позднее середины XVI в. и первоначально вообще не был связан с Повестью о Варлааме и Иоасафе (см.: *Петрова Л. А.* К вопросу об истоках рукописной традиции цикла стихов о Варлааме и Иоасафе // Материалы и сообщения по фондам Отдела рукописной и редкой книги. 1985. Л., 1987, с. 39—51). Однако в целом вопрос о времени появления духовных стихов до сих пор не может считаться решенным. Не использованы в полной мере и возможности, которые открывают новейшие публикации покаянных (умиленных) стихов по рукописям XV—XVII вв.

[8] Утверждение имеет принципиально важное значение для Федотова, поскольку позволяет рассматривать духовные стихи, зафиксированные в XIX в., в контексте русской средневековой культуры, ср.: «В России — в народных слоях ее — средневековье удержалось до середины XIX века» (Фед. НГ, с. 82—83).

14 [9] Петр Васильевич *Киреевский* (1808—1856), русский фольклорист, археограф, публицист, создал огромное фольклорное со-

Стр.

брание, публикация которого продолжается и в наши дни. При жизни П. В. Киреевскому удалось издать лишь небольшую часть духовных стихов, имевшихся в его распоряжении (Русские народные песни, собранные П. Киреевским, ч. 1. Русские народные стихи //М., 1848). Материалы из архива П. В. Киреевского легли в основу наиболее полного собрания русских духовных стихов — «Калеки перехожие», подготовленного к печати П. А. Бессоновым.

14 [10] Это утверждение не вполне точно. Хотя в XIX—XX вв. былины действительно бытовали главным образом на Русском Севере, однако фиксировались они также и в центральных губерниях России, Поволжье, Приуралье, на Дону и в некоторых других местах.

[11] Ср. противопоставление византийско-русской и польско-украинской культур в статье Федотова «Три столицы» (1926) (*Федотов Г. П.* Три столицы // Новый мир, 1989, № 4, с. 215—217).

[12] См. очерк Г. Успенского «Народная интеллигенция» (*Успенский Г. И.* Власть тьмы // Полн. собр. соч. М., 1949, т. 8).

15 [13] То есть к чтениям, положенным в определенные дни по церковному уставу.

[14] Рассуждения А. Пономарева представляют интерес для общей концепции книги Федотова: «...можно ли утверждать, что все эти понятия и сведения, передаваемые духовными стихами, были вместе с тем общим достоянием народа и каждый в народе отчетливо знал о Христе, Богоматери и пр. все то, что поют о них слепцы калеки-перехожие? Разумеется, нет: калеки-перехожие делают это содержание лишь доступным народу — в этом их значение, и для характеристики народного мировоззрения важно совсем не то, что знают они, а чрез них может знать и народ, но — характер и самый способ усвоения и передачи готовых христианских понятий, направление, в котором шло это усвоение, самостоятельная переработка народной мыслительностью начал, лежащих в основе воспринимаемых сведений, самостоятельное проникновение и углубление в них... Повторяем, народ много может и совсем не знать из того, что поют калеки-перехожие, но особенности усвоения христианских сюжетов в их стихах тем не менее суть нечто безусловно общее для всего народа (недаром же занимают они положение певцов народных) и тем самым характерное для его мировоззрения» (*Пономарев А.* Русское народно-религиозное миросозерцание в школьной характеристике академического богослова-магистранта // Странник, 1884, т. 1, с. 550—551).

[15] *Иосифлянство* (или осифлянство) — церковно-политическое течение в Русском государстве конца XV — середины XVI в., связанное с деятельностью Иосифа Волоцкого и его последователей (см.: *Лурье Я. С.* Идеологическая борьба в русской публицистике конца XV — начала XVI века. М.; Л., 1960). Историческое иосифлянство прекратило свое существование к XVII в. Федотов понимает иосифлянство в широком смысле, как определенную тенденцию в духовной жизни русского общества. Об этом Федотов писал позднее в статье «Россия и свобода» (1945): «Но старая Русь не сдалась Московии без борьбы. Бо́льшая часть XVI столетия заполнена шумными спорами и залита кровью побежденных.

Стр.

„Заволжские старцы“ и княжое боярство пытались защищать духовную и аристократическую свободу против православного ханства. Русская церковь раскололась между служителями царства Божия и строителями Московского царства. Победили осифляне и опричники. Торжество партии Иосифа Волоцкого над учениками Нила Сорского привело к окостенению духовной жизни... Мировоззрение русского человека упростилось до крайности; даже по сравнению со средневековьем — москвич примитивен. Он не рассуждает, он принимает на веру несколько догматов, на которых держится его нравственная и общественная жизнь. Но даже в религии есть нечто для него более важное, чем догмат. Обряд, периодическая повторяемость узаконенных жестов, поклонов, словесных формул связывает живую жизнь, не дает ей расползаться в хаос, сообщает ей даже красоту оформленного быта... Христианство, с искоренением мистических течений „Заволжья“, превращается все более в религию священной материи: икон, мощей, святой воды, ладана, просвир и куличей... Это ритуализм, но ритуализм страшно требовательный и морально эффективный. В своем обряде, как еврей в законе, москвич находит опору для жертвенного подвига. Обряд служит для конденсации моральных и социальных энергий» (Фед. НГ, с. 147, 150—151). См. также наст. изд., с. 121.

16 [16] Аналогичным образом оценивал поэтические достоинства духовных стихов Ф. И. Буслаев. Так, например, он отмечал, что стих о Вознесении «поражает глубиною мысли и высоким поэтическим творчеством, и только из опасения быть заподозренными в пристрастии к народности мы не решаемся этот стих признать лучшим в нашей поэзии христианским произведением, далеко оставляющим позади себя все, что доселе писали в религиозном роде Ломоносов, Державин и другие позднейшие поэты» (*Буслаев Ф. И.* Народная поэзия. Исторические очерки. СПб., 1887, с. 451—452). См. также наст. изд., с. 119.

[17] См. статью Федотова «Трагедия интеллигенции» (1926) (*Федотов Г. П.* Трагедия интеллигенции // О России и русской философской культуре. М., 1990, с. 403—443).

17 [18] *Манихейство* — религиозное учение, возникшее на Ближнем Востоке в III в. и представлявшее собой синтез халдейско-вавилонских, персидских и христианских мифов и ритуалов. Названо по имени основателя — полулегендарного Мани (ок. 216 — ок. 277). В отличие от христианства манихейство учило, что зло столь же самостоятельное начало, как и добро, царство тьмы как равное противостоит царству света, причем зло связано с материей, тьмой и дьяволом, а добро — с духом, светом и Богом. Манихейское учение о дуализме добра и зла развивали средневековые еретические движения: павликиане, богомилы, катары.

[19] *Богомильство* — еретическое движение, зародившееся в начале X в. на Балканах. Название связывают с именем попа Богомила — предполагаемого основателя движения. В основе учения богомилов лежит представление о двойственности мира и постоянной борьбе добра и зла, земной мир и тело человека считались созданиями дьявола, а небесный мир и душа человека — проявлениями доброго начала. Богомилами и другими европейскими еретическими движениями была создана обширная апокрифичес-

Стр.

кая литература, влияние которой обнаруживается в русских апокрифах и духовных стихах.

[20] В работе 1883 г. А. Н. Веселовский писал: «Я по-прежнему не сомневаюсь в сильном влиянии богомильской проповеди и богомильской фантазии на религиозное и, более того, поэтическое миросозерцание тех народных слоев, которые так или иначе тронуло движение сектантства; но я выразился бы теперь менее категорично относительно определенных следов этого влияния, чем делал это прежде...» (*Веселовский А. Н.* Разыскания в области русского духовного стиха, вып. 4. СПб, 1883, ч. 6—10, с. 4 (Сб. ОРЯС, т. 32, № 4).

18 [21] Точное название сборника, подготовленного П. А. Бессоновым, — «Калеки перехожие», но традиционно оно передается, как и у Федотова, «Калики перехожие».

[22] Исправлено. У Федотова ошибочно: *Истомин и Языков*. Книга Истомина и Дютша (1894) в тексте обозначается *Истомин I*, книга Истомина и Ляпунова (1899) — *Истомин II*.

Излюбленные сюжеты

20 [23] *Паремия* (греч. παροιμία «изречение, притча») — читаемый в храме во время богослужения отрывок из Ветхого Завета.

[24] *Сыропустная неделя* — первая неделя Великого поста, когда не полагается употреблять в пищу не только мясо, но и молоко и молочные продукты. *Стихира* и *ико́с* (греч.) — виды богослужебных песнопений (стихиры посвящаются празднику, а икос — подвигу святого или празднуемому событию).

[25] Федотов не вполне точен. Наиболее ранний текст покаянного стиха «Плач Адама» был внесен кирилло-белозерским писцом Ефросином в один из его сборников около 1470 г. (Труды Отдела древнерусской литературы. Л., 1980, т. 35, с. 136); данный сборник был описан уже в 1859 г. О «Плаче Адама» см.: *Савельева О. А.* Структурные особенности Краткой и Пространной редакций «Плача Адама» // Исследования по истории общественного сознания эпохи феодализма в России. Нс., 1984, с. 152—165; *она же*. «Плач Адама». Круг источников и литературная семья памятника // Памятники литературы и общественной мысли эпохи феодализма. Нс., 1985, с. 164—182.

[25а] *Ефрем Сирин* (IV в.) — сирийский богослов и поэт, автор священных песнопений, сочинений против еретиков, толкований на Св. Писание.

[26] *Пса́льмы* (польск. psalm, от греч. ψαλμός — хвалебная песнь, псалом) — бытовые духовные песни, получившие распространение в России, на Украине и в Белоруссии с середины XVII в.

21 [27] См.: *Пономарев А. И.* Славяно-русский Пролог. Часть 1-я, содержащая проложные чтения на сентябрь—декабрь // Памятники древнерусской церковно-учительной литературы. СПб., 1896, вып. 2, с. LIII—LXVI; *Батюшков Ф.* Спор души с телом в

Стр.

памятниках средневековой литературы. Опыт историко-сравнительного исследования. СПб., 1891, с. 118—125, 255—256. См. также современную работу: *Белоусов А. Ф.* Из наблюдений над русским духовным стихом. 1. «Два брата Лазаря» // Quinquagenario. Сборник статей молодых филологов к 50-летию проф. Ю. М. Лотмана. Тарту, 1972, с. 50—66.

21 [28] Этому духовному стиху посвящены статьи: *Ржига В.* Стих о нищей братии // ИОРЯС АН СССР, 1926, т. 31, с. 177—188; *Седельников А.* Литературно-фольклорные этюды // Slavia, 1927, № 1, с. 71—79.

[29] В книге Федотова встречаются оба варианта прозвания св. Феодора, известные в духовных стихах: *Тирон* (т. е. новобранец) и *Тирянин* (т. е. житель г. Тира, ныне Сур в Ливане).

22 [30] *Страстотерпцы* — то есть претерпевшие страсти (страдания). Ср.: «Святые Борис и Глеб создали на Руси особый, не вполне литургически выявленный чин „страстотерпцев“ — самый парадоксальный чин русских святых. В большинстве случаев представляется невозможным говорить о вольной смерти: можно говорить лишь о непротивлении смерти. Непротивление это, по-видимому, сообщает характер вольного заклания насильственной кончине и очищает закланную жертву... Замечательно, что возлюбившая страстотерпцев Русская Церковь ничем не выделила из ряда святых своих мучеников, которые в Греческой Церкви (как и в Римской) всегда занимают первое место и в литургическом, и в народном почитании... Это означает, что Русская Церковь не делала различия между смертью за веру во Христа и смертью в последовании Христу, с особым почтением относясь ко второму подвигу» (Фед. СДР, с. 50).

[31] Известен ряд литературных памятников, посвященных гибели сыновей Владимира I Святославовича Бориса и Глеба в 1015 г., в частности так называемое анонимное Сказание о Борисе и Глебе и «Чтение о житии и о погублении блаженую страстотерпца Бориса и Глеба», написанное монахом Киево-Печерского монастыря, летописцем и агиографом Нестором. На раннем этапе изучения Сказания о Борисе и Глебе предполагалось, что его автором был монах Киево-Печерского монастыря Иаков (XI в.), однако позднее эта гипотеза была отвергнута (Словарь книжников и книжности Древней Руси. XI — первая половина XIV в. Л., 1987, с. 191, 401).

[32] *«Эпистолия о неделе»* — апокрифический текст, излагающий наставления о праздновании воскресного дня. Эти наставления содержатся якобы в послании самого Господа, которое упало с неба в Риме или в Иерусалиме. Славянские тексты «Эпистолии» восходят к разным греческим редакциям апокрифа, возникшего не позднее VI в. «Эпистолия о неделе» была популярна на Руси уже в XVI в.

[33] *Аполо́г* (от греч. ἀπόλογος — рассказ, притча) — краткое произведение иносказательно-нравоучительного характера.

[34] Имеется в виду так называемое *Слово о втором пришествии Христове, о Страшном суде и будущей муке Палладия Мниха.* Опубликовано по рукописи XVII в. в кн.: *Франко І.* Апокріфи і лєгенди з українських рукописів. Львів, 1906, т. 4, с. 371—387.

Стр.

[35] *Проложно́й* — прилагательное от про́лог (сборник кратких житий, поучений, назидательных повестей, размещенных в порядке церковного календаря).

Небесные силы

24 [36] *Катехизис* (греч.) — краткое изложение христианского вероучения в форме вопросов и ответов. О влиянии храмового культа на народное православие см.: *Новгородцев П.* Существо русского православного сознания // Православие и культура. Сборник религиозно-философских статей. Берлин, 1923, с. 7—23.

25 [37] Ср.: «...А мы проповедуем Христа распятого...» (1 Кор. 1, 23).

26 [38] В духовном стихе о Егории его матерью названа София Премудрая, что обусловлено, по-видимому, традиционной соотнесенностью храмов св. Георгия и св. Софии (*Кирпичников А.* Св. Георгий и Егорий Храбрый. Исследование литературной истории христианской легенды. СПб., 1879, с. 171—172). Федотов имеет в виду, что сближение имен Богородицы и Софии в приведенном фрагменте духовного стиха о Егории может обусловливаться также древними символическими связями образов Богородицы и Премудрости Божией, называемой в православной традиции греческим словом София. Акцентирование этой связи характерно для софиологии русских религиозных мыслителей конца XIX — первой трети XX в. О богословской проблематике софиологии см.: *Питирим, епископ.* Основные проблемы современного богословского исследования в их развитии с конца XIX века // Богословские труды. М., 1970, сб. 5, с. 221—223.

[39] Исправлено условно. В источнике опечатка: *XVII—XVII вв.*

[40] Ссылка неверна; выявить источник цитаты не удалось.

27 [41] В данном контексте «стихи агиологические» — это духовные стихи, содержащие рассказ о житии того или иного святого православной церкви. С точки зрения современного словоупотребления точнее было бы сказать «стихи агиографические».

28 [42] Духовный стих «О 12-ти пятницах» построен как поучение св. Климента, папы Римского (см. коммент. 104). В нем перечисляются 12 наиболее чтимых пятниц в году, причем к каждой из них приурочено какое-либо событие священной истории. Помимо устных версий духовного стиха широко бытовали также прозаические списки Сказания о 12-ти пятницах, известные уже в рукописях XV—XVI вв. См. подробнее: *Веселовский А. Н.* Опыты по истории развития христианской легенды // ЖМНП, 1876, № 6, с. 326—367. Литературу вопроса см. в статье: *Толстая С. М.* Трагови старе српске и старе руске апокрифне традициjе у фолклору Полесjа // Научни састанак слависта у Вукове дане. Београд; Нови Сад; Приштина; Тршић, 1984, с. 237—247.

«Двунадесятыми» называются 12 наиболее значительных православных праздников: Рождество Христово, Крещение Господне, Сретение, Благовещение, Вход Господень в Иерусалим, Вознесение, Троица, Преображение, Рождество Богородицы, Воздвижение Креста, Введение во Храм Богородицы, Успение Богородицы.

Стр.

Замечание в скобках следует понимать в том смысле, что пятницы, о которых идет речь в Сказании о 12-ти пятницах, могут быть связаны не только с «двунадесятыми» праздниками.

28 [43] Исправлено. У Федотова: *что*.

29 [44] *Доксология* (греч.) — в церковной практике переводится как «славословие».

[45] Новейшая литература об этом апокрифе указана в кн.: Словарь книжников и книжности Древней Руси. XI — первая половина XIV в. Л., 1987, с. 463—465.

[46] *Саваоф* — одно из имен Бога в иудаизме и христианстве, «означало Бога воинств (небесных сил — ангелов) или Царя славы, проявившейся во всем творении» (*Малиновский Н.* Православное догматическое богословие. 2-е изд. Сергиев Посад, 1910, т. 1, с. 277). Евр. seba'ot, множ. число от ṣāb'a, «воинство», «сонм», в Ветхом Завете встречается в сочетании «Господь воинств», что передается по-гречески как «пантократор», «вседержитель». См. также наст. изд., с. 33.

30 [47] Ср.: *Федотов Г. П.* О Св. Духе в природе и культуре // Фед. РЕ, с. 215—230 (см. перепечатку этой статьи: Вопросы литературы, 1990, № 2).

[48] Сближение Святого Духа и Христа имеет определенные основания в канонических христианских текстах. Так, например, апостол Павел называет Святой Дух Духом Христовым (Рим. 8, 9) и Духом Сына Своего (Гал. 4, 6).

[49] Имеется в виду молитва: «Царю Небесный, Уте́шителю, Ду́ше истины, Иже везде сый и вся исполняяй, сокровище благих и жизни Подателю, прииди и вселися в ны, и очисти ны от всякия скверны, и спаси, Блаже, ду́ши наша».

31 [50] Имеется в виду основание Троицкого монастыря св. преподобным Сергием Радонежским (ок. 1321—1391).

32 [51] Наблюдения Федотова явно перекликаются с богословскими построениями С. Н. Булгакова. Ср., например, рассуждения Булгакова, в которых три божественные Ипостаси едва ли не сводятся к образам Христа и Богоматери: «Посему надлежит думать, что человеческое существо Богоматери в небе вместе с Богочеловеком Иисусом вкупе являют полный образ человека... Богочеловек и Духоносица, Сын и Мать, являющие откровение Отца через Вторую и Третью ипостась, являют и полноту образа Божьего в человеке или, наоборот, человеческого образа в Боге» (*Булгаков С.* Купина Неопалимая. Опыт догматического истолкования некоторых черт в православном почитании Богоматери. Париж, 1927, с. 141—142).

33 [52] *Монархианство* — христианская ересь I—II вв. Отстаивая догмат о единстве Божества («монархия»), сторонники ереси (возможно, под влиянием иудаизма) отрицали учение о трех божественных Ипостасях. «Монархианское движение направилось по двум путям. Одни из монархиан учили, что Иисус Христос — простой человек, а не Бог, другие, напротив, — что он и есть именно Сам единый Бог... „Монархии держимся“ (Monarchiam

Стр.

tenemus), — говорили люди этого образа мыслей, с гордостию противопоставляя себя прочим христианам...» (*Малиновский Н.* Православное догматическое богословие, с. 294).

[53] Византийский иконографический тип Спасителя выработался не позднее IV в. и был усвоен впоследствии в других странах, принявших христианство из Византии, в частности на Руси. «Образ Спаса установился в мозаических иконах Византии уже в XI и XII столетиях настолько, что мозаики святого Луки Парнасского, монастыря Хора в Константинополе, собора в Монреале, Палатинской Капеллы в Палермо и св. Софии Киевской — дают приблизительно тождественные черты сурового, строго мужественного, но величавого типа Спаса Пантократора... Соответственно сама иконопись должна была передавать тот же основной византийский тип, в котором, разве в виде исключения, смягчались основные черты некоторою благостностью взгляда. Обычно византийский лик... отличался суровостью и, ради этого впечатления, намеренно удерживаемым архаизмом: густая, округлая, неразделенная борода, густые, массивными прядями падающие волосы, плоские дуги бровей, как бы опущенных над большими глазами, массивная, монументально расширенная фигура, с могущественным торсом, торжественно неподвижная поза Царя Царей, сидящего на престоле, как грозного Судии на Страшном суде» (*Кондаков Н. П.* Русская икона, т. 1. Текст. Прага, 1931, ч. 1, с. 102).

[54] Так, например, именовалась икона Спаса XV в. из московского Успенского собора (там же, с. 62; ч. 2, с. 304, 324).

[55] *Деисус* (от греч. δέησις — моление) — икона, изображающая Иисуса Христа, Богоматерь по правую сторону от него и Иоанна Предтечу по левую сторону в молитвенной позе. Обычно деисус ставится в третьем ряду иконостаса, над иконой «Тайная вечеря». Иногда деисусом называют также три отдельные иконы с теми же изображениями или весь ряд икон, в котором помещен собственно деисус.

Так называемые «местные» иконы располагаются в нижнем ярусе иконостаса. Справа от царских врат помещается икона Спасителя, слева от них — икона Божьей Матери с младенцем на руках, вправо от южных дверей и влево от дверей северных ставятся иконы наиболее чтимых святых, например святого, которому посвящен храм.

34 [56] *Кирилл Александрийский* (ум. 444) — архиепископ александрийский с 412 г., один из отцов церкви. Его церковно-общественная и литературная деятельность связана с противонесторианским движением, сутью которого был вопрос о способе соединения в личности Христа божественной и человеческой природы. В отличие от Нестория, учившего о различии двух природ во Христе, Кирилл мыслил их в тесном и гармоническом сочетании. В то же время он не допускал слияния и смешения двух природ в единой личности Христа и учил о неизменяемости божественного существа. «Бог неизменяем по природе, следовательно, и Сын Божий, Божественное слово, соединившись с человеком-Христом, не мог слиться с человеческою природой последнего до степени полного смешения, полного поглощения божеской природы чело-

Стр.

вескою природой. Что Бог, даже в том случае, когда снизошел до человеческой природы и сделался таким образом плотию, не перестал быть Богом; что он, сделавшись человеком, все равно остается сам по себе Богом, притом Богом абсолютным, вечно и неизменно тождественным, — это положение составляет, можно сказать, главный и существенный пункт во всей теории св. Кирилла Александрийского» (*Писарев Л.* Кирилл Александрийский // Богословская энциклопедия. СПб., 1909, т. 10, стлб. 268).

34 [57] Халкидонский собор (451 г.), развивая решения предыдущих Вселенских соборов (в частности, Эфесского, 431 г.), провозгласил учение о Богочеловеке, которое в основных чертах сохраняется неизменным до нашего времени. Халкидонское определение о вере учило исповедовать «одного и того же Христа, Сына, Господа единородного в двух естествах, неслитно, неизменно нераздельно, неразлучно познаваемого, так что соединением нисколько не нарушается различие двух естеств, тем более сохраняется свойство каждого естества и соединяется в одно лицо, в одну ипостась. — не в два лица рассекаемого или разделяемого, но одного и того же Сына, Единородного, Бога Слова, Господа Иисуса Христа» (*Лебедев А. П.* Вселенские соборы IV и V вв. 2-е изд. СПб., 1896, с. 266—267). Ср. в статье Федотова «Христианская трагедия» (1950): «Несмотря на торжественно утвержденный Халкедоном (451) догмат совершенной человечности Христа, для людей средних веков Его человечность было так же трудно принять, как для людей Просвещения Его божественность... У нас на Руси один из самых известных книжников византийской школы, Иларион, митрополит Киевский, в своем Исповедании веры писал: „Вижу Его распятого и радуюсь". Он радуется, конечно, потому, что Его смерть источник нашего спасения. Но эта радость, кажущаяся нам неуместной и жестокой, предполагает несерьезное, „докетическое" отношение к страданиям Христа. Может ли Бог страдать взаправду? Другой русский „византинист" киевской эпохи, еп. Кирилл Туровский, в изображении распятия старается собрать все евангельские и даже апокрифические черты, усиливающие божественное величие Христа. Что же он делает с воплем богооставленности? Он его просто не упоминает» (Фед. НГ, с. 230—231).

[58] Имеется в виду движение последователей св. Франциска Ассизского (1881 или 1882—1226), для проповеди и сочинений которого характерны поэтическое воззрение на мир и братская любовь ко всякой твари. Согласно преданию, однажды св. Франциск устроил в лесу близ Греччио «живую картину» Рождества Христова (ясли, вол, осел, кругом молящиеся пастухи и крестьяне). С этого времени устройство таких яслей в день Рождества вошло в обычай в Италии. Умбрия — область в Центральной Италии, где находится г. Ассизи.

35 [59] Специально об образе книги в духовных стихах см.: *Беляев М. В.* Книги небесные (Апокрифические видения и «закон первообразов») // Изв. Бакин. гос. ун-та, № 1, 2-й полутом (Гуманитарные науки). Баку, 1921, с. 217—256; *Архипов А. А.* Голубиная книга: Wort und Sache // Механизмы культуры. М., 1990, с. 68—98.

Стр.

60 По-видимому, название камня *Алатыря* восходит к греч. названию янтаря — ἤλεκτρον , а сближение со словом «алтарь» и с кругом христианских представлений, исследованных А. Н. Веселовским, является вторичным (см.: *Трубачев О. Н.* Из балто-славянских этимологий // Этимология, 1978. М., 1980, с. 7—18).

61 Федотов не вполне точен: у А. Н. Веселовского речь идет не о «Елеонских», а о «Сионских» святынях (см.: *Веселовский А. Н.* Разыскания..., вып. 3. СПб., 1881, ч. 3—5, с. 7 (Сб. ОРЯС ИАН, т. 28, № 2).

62 *Канон* — особая группа христианских богослужебных песнопений, входящих в состав утрени и связуемых в одно целое единством предмета (например, прославление того или иного святого или евангельского события). Федотов неточно цитирует начало так называемого трипеснца на Великую среду (ирмос песни 2-й): «На камени мя веры утвердив, разширил еси уста моя на враги моя; возвеселибося дух мой внегда пети: несть свят, якоже Бог наш, и несть праведен паче тебе, Господи». *[На камне веры утвердив меня, ты раскрыл уста мои на врагов моих; ибо дух мой возвеселился, воспевая: нет столь святого, как Бог наш, и нет праведного, кроме тебя, Господи.]* (*Ловягин Е.* Богослужебные каноны на славянском и русском языках. СПб., 1861, с. 275).

38 63 Можно видеть здесь также влияние богослужебных канонов, которые исполнялись в день Богоявления Господня, ср., в частности, ирмос песни 1-й: «Адама истлевшаго обновляет струями Иорданскими, и змиев главы гнездящихся сокрушает Царь веков Господь, яко прославися» (*Ловягин Е.* Богослужебные каноны..., с. 20).

40 64 В источнике: «И речет Пресвятая Богородица, / Святая Жена милосердия...» с примечанием Бессонова к последнему слову: «Вероятно, „милосердая“» (Бес. КП, II, 5, с. 122).

65 *Аллилуйя* (от др.-евр. «хвалите Господа») — в христианском богослужении припев церковных песнопений, обращенный ко всем ипостасям божественной Троицы. Споры между сторонниками «трегубой» и «сугубой» аллилуйи восходят к началу XV в. См.: *Голубинский Е.* К нашей полемике с старообрядцами. Частные вопросы. II. О песни аллилуйя // БВ, 1892, № 5, с. 197—223.

42 66 Источник цитаты: Бес. КП, II, 4, с. 197.

67 *Оцет* — уксус. В евангельском рассказе о мучениях Христа: «Даша ему пити оцет с желчию смешен...» (Мф. 27, 34 — церк.-слав.)

68 См.: Бес. КП, II, 4, с. 251.

69 *Ке́нозис* (греч.) — богословский термин, обозначающий самоограничение Бога, который проявляет себя во времени и в греховной жизни людей, а также самоуничижение Сына Божьего, явившегося в человеческом образе. См. у ап. Павла: «Он, будучи образом Божиим, не почитал хищением быть равным Богу; но уничижил Себя Самого, приняв образ раба, сделавшись подобным человекам и по виду став как человек; Смирил Себя, быв послушным даже до смерти, и смерти крестной» (Фил. 2, 6—8). Учение о кенози-

Стр.

се разработано в V в. Кириллом Александрийским в связи с его критикой несторианства (см. коммент. 56). См. также фундаментальный труд русского богослова: *Тареев М.* Уничижение Господа нашего Иисуса Христа. Экзегетическое и историко-критическое исследование. М., 1901. Кенотической может быть названа такая христология, основной идеей которой является самоуничижение Сына Божьего. Подробнее об этом см.: Fed. RR, I, p. 94—131.

[70] *Пролептически* (лат. prolepsis — упреждение) обозначает здесь «заранее», «упреждая будущее».

43 [71] В источнике: «старыя старины» с примечанием Бессонова: «Старицы, старики» (следовало бы: «старицы, старцы». — *А. Т.*).

45 [72] *Платон* (Лёвшин) (1737—1812) в течение 37 лет был митрополитом московским.

47 [73] «Свиток Иерусалимский», известный как в прозаических, так и стихотворных версиях, представляет собой переложение апокрифической «Эпистолии о неделе» (см. коммент. 31).

49 [74] Ср. наблюдения В. В. Розанова о том, что русский народ свел христианство к почитанию Божьей Матери (*Розанов В. В.* Религия и культура // Сочинения. М., 1990, т. 1, с. 444, 558).

[75] В книге «Русское религиозное сознание» Федотов вернется к своему выводу о том, что в культе Богоматери русские подчеркивали ее материнство, а не девственность, и подтвердит это наблюдениями над иконографией Богоматери (Fed. RR, I, p. 375—376).

50 [76] В источнике:

Сыне мой, любезный мой, надежда моя!
Почто не послушался матери, меня?

51 [77] Примеч. Бессонова: «Не в счет, не может Тебя заменить».

52 [78] Исправлено. В оригинале — *преславление*.

[79] Согласно церковному преданию, гроб с телом Богоматери был открыт по просьбе апостола Фомы, который опоздал на ее похороны, но тела Богоматери там не оказалось. В тот же день после вечерней трапезы «апостолы услышали ангельское пение и увидели в воздухе стоящую Богоматерь, сияющую и окруженную ангелами» (Христианские праздники. Кн. 6. Успение Пресвятыя Богородицы / Под ред. М. Скабаллановича. Киев, 1916, с. 3). См. также: Сказания о земной жизни Пресвятой Богородицы с изложением учения церкви, преобразований и пророчеств, относящихся к ней, и чудес ее, на основании Священного Писания, свидетельств св. Отцов и Церковных преданий. 2-е изд. СПб., 1870, с. 228—245. С. Н. Булгаков подчеркивал, что «Успение Богоматери есть свидетельство того, что в применении к Ней не может быть и мысли об Ее мощах. Даже самая мысль эта является хульной и кощунственной, подобно тому, как явилась бы таковою же мысль о мощах Спасителя» (*Булгаков С.* Купина Неопалимая, с. 134).

53 [80] Восстание Соловецкого монастыря и его осада продолжались с 1668 по 1676 г. Упоминание в этом тексте имени генерала-фельдмаршала графа Ивана Петровича Салтыкова (1730—1805) является анахронизмом (см.: Бес. КП, I, 3, с. 675).

Стр.

[81] В Житии Алексея человека Божьего Алексей убегает из дома в Эдессу (ныне Урфа, город на юго-востоке Турции). В некоторых вариантах духовного стиха, представляющего собой переработку Жития, Эдесса заменяется Иерусалимом (см. наст. изд., с. 54).

[82] О происхождении слова «престол» и символических связях стола (трапезы) и трона (престола) см. подробно в статье: *Топорков А. Л.* Происхождение элементов застольного этикета у славян // Этнические стереотипы поведения. Л., 1985, с. 223—242.

54 [83] В источнике: «Восставали ветры разнобуйные...»

[84] В источнике:

«Я надеюся и начаюся
На силу и на небесную,
На мать Божью Богородицу».

Он берет коня неезжалого,
Он берет книгу, крест и Евангеля...

55 [85] В источнике: «...Смекай ты житье вековоё...».

[86] *Василий Великий* (ок. 330—379) — епископ Кесарии Каппадокийской, один из отцов церкви, автор «Шестоднева» и других произведений. Духовные стихи, известные под названиями «Василий Великий» или «О пьянице», сложились на основе древнерусского поучения. В них рассказывается о том, что Василий Кесарийский не брал в рот хмельного 25 лет и только один раз попробовал его, сам того не ведая. Это дает повод Богородице произнести перед Василием поучение о вреде пьянства.

[87] *Психопомпос* (греч.) — водитель душ. См.: *Георгиева И.* Българска народна митология. София, 1983, с. 189.

[88] В стихе, помещенном в сборнике Бессонова под названием «Дмитровская суббота», излагается сказание об установлении поминовения о всех усопших в субботу перед днем св. Димитрия Солунского (26 октября по ст. ст.). Князю Дмитрию Донскому в церкви во время обедни было видение, будто Богородица ходит в окружении ангелов по Куликову полю, устланному телами, и отпевает православных. В память об этом видении Дмитрий Донской якобы и установил Дмитровскую субботу.

[89] Новейшее исследование о матерной брани на Руси подтверждает ее славянское происхождение, глубокую древность и исконную связь с мифопоэтическими представлениями о матери-земле. См.: *Успенский Б. А.* Мифологический аспект русской экспрессивной фразеологии // Studia slavica. Budapest, 1983, т. 29, с. 33—69; там же, 1987, т. 33, с. 37—76.

56 [90] Ср. у С. Н. Булгакова: «Но Богоматерь, будучи Матерью Христа, в силу этого является и матерью всего человеческого рода, усыновленного ей на кресте в лице Ап. Иоанна... Богоматерь есть сама молящаяся Церковь в личном воплощении, и в этом смысле она есть всеобщая Матерь, заступница и предстательница». Богоматерь «есть первая из тварных ипостасей, возлюбленная Дщерь Божия и вместе Матерь всего человеческого рода»

Стр.

(*Булгаков С.* Купина Неопалимая, с. 187, 204, 233). Недавно появились новые данные, подкрепляющие наблюдения Федотова. В 1983 г. в Полесье зафиксированы представления о том, что все люди рождены Божьей матерью и она-то и является родной матерью каждого человека. См.: *Оболенская С. Н., Топорков А. Л.* Народное православие и язычество Полесья // Язычество восточных славян. Л., 1990, с. 151, 168—170.

57 91 О пятнице в народных верованиях Федотов писал подробнее в книге «Русское религиозное сознание» (Fed. RR, II, p. 97—98). См. также наст. изд., с. 64, 86. Новейшая литература указана в кн.: *Успенский Б. А.* Филологические разыскания в области славянских древностей. М., 1982, с. 134—138.

92 Соотношению образов Анастасии (греч. ἀνάστασις — воскресение) и Пятницы посвящено обширное исследование А. Н. Веселовского (*Веселовский А. Н.* Опыты по истории развития христианской легенды, II. Берта, Анастасия и Пятница // ЖМНП, 1876, № 2—4, 6; там же, 1877, № 2, 5).

93 Об этом же пишет Федотов в более поздней статье «Русский человек» (1938), причем расставляет акценты несколько по-другому, подчеркивая архаический характер представлений, связанных с матерью-землей. «Нисколько не предполагая, что в славянском язычестве была заложена идея русскости (где здесь отличие восточных славян от южных, т. е. русских от болгар и сербов?), стоит все же всматриваться в эту таинственную глубь. Мы лучше всех культурных народов сохранили природные, дохристианские основы народной души. На дне величайших созданий русского слова открывается нечто общее с примитивом народного фольклора. Тютчев, Толстой и Розанов как бы дистиллируют, перегоняя в приборах высокого духовного напряжения, первобытную материю русского язычества... Русский славянин и в XIX веке еще не оторвался вполне от матери-земли. Его срощенность с природой делает трудным и странным личное существование. Природа для него не пейзаж, не обстановка быта и уж, конечно, не объект завоевания. Он погружен в нее как в материнское лоно, ощущает ее всем своим существом, без нее засыхает, не может жить. Он не осознал еще ужаса ее безжалостной красоты, ужаса смерти, потому что в нем нечему умирать. Все то, что в человеке есть ценного и высокого, — это общее, родное, неистребимое. А личное не стоит бессмертия. Моральный закон личности, ее право на свою совесть, на свое самоопределение просто не существует перед законом *жизни*. В нравственной сфере это создает этику мира, коллектива, круговой поруки. В искусстве — громадную чувственную силу восприятия и внушения (от Геи-земли), при большой слабости формы, личного творческого замысла... Славянофильский идеал — при всем своем сознательном христианстве — весьма сильно пропитан этими языческими переживаниями славянской психеи. Зато и в народном быте она нам дана уже в оцерковленном виде, так что для многих она кажется даже сущностью православия. На самом деле, она ничего общего с христианством не имеет и уводит нас скорее далеко на Восток. Еще шаг, и мы уже в Индии с ее окончательным провалом личности» (Фед. НГ, с. 81—82).

Стр.

58 [94] Федотов имеет в виду песнопение «Ныне силы небесныя с нами невидимо служат...», заменяющее Херувимскую песнь в литургии Преждеосвященных даров.

[95] По-видимому, имеются в виду два песнопения, входящие в состав Литургии Верных: Херувимская песнь и так называемая Серафимская песнь («Свят, Свят, Свят Господь Саваоф...»). Исполнители Херувимской песни как бы отождествляют себя с херувимами: «Иже Херувимы тайно образующе и Животворящей Троице Трисвятую песнь припевающе, всякое ныне житейское отложим попечение...» *[Мы, таинственно изображающие Херувимов и воспевающие Трисвятую песнь Животворящей Троице, всякие ныне житейские отложим заботы...]* В конце первой евхаристической молитвы священник читает об ангелах, возносящих хвалу Творцу: «...Аще и предстоят Тебе тысящи Архангелов и тмы Ангелов, Херувими и Серафими, шестокрилатии многоочитии, возвышающиися пернатии...»; за молитвой следует возглашение священника: «Победную песнь поюще, вопиюще, взывающе и глаголюще», после чего вступает хор: «Свят, Свят, Свят Господь Саваоф, исполнь Небо и земля славы Твоея...» Ср. видение пророка Исаии: «...Видел я Господа, сидящего на престоле высоком и превознесенном... Вокруг него стояли серафимы... И взывали они друг к другу, и говорили: свят, свят, свят Господь Саваоф! вся земля полна славы Его!» (Ис. 6, 1—3). Подробнее см.: Всенощное бдение. Литургия. М., 1982; *Владышевская Т. Ф.* Богодухновенное, ангелогласное пение в системе средневековой музыкальной культуры (эволюция идеи) // Механизмы культуры. М., 1990, с. 116—136.

60 [96] В указанном Федотовым тексте такого стиха нет; выявить источник цитаты не удалось.

[97] Наблюдения Федотова об особом почитании св. Николая на Руси подтверждаются современным исследователем (см.: *Успенский Б. А.* Филологические разыскания..., с. 7, 10, 13 и др.).

[98] В источнике:

...Он веровал во святителя Миколу,
Во святителя Миколу чудотворца.

[99] В источнике: «...Не стал веровать в святителя Миколу...».

62 [100] Источник текста: Бес. КП, I, 3, с. 762—763, № 194.

[101] В 1087 г. мощи св. Николая были перевезены в г. Бари («Бар-град») в Южной Италии. Это событие отмечается церковью 9 мая по ст. ст.

63 [102] В источнике: «...Козьмы-Демьяна Бестребрника» (Бес. КП, II, 6, с. 142). Вероятно, опечатка вместо «бессребрника». О Кузьме-Демьяне в народных верованиях см.: *Гіптус В.* Коваль Кузьма-Дем'ян у фольклорі // Етнографічний вісиик. Київ, 1929, кн. 8, с. 1—51; *Петров В.* Кузьма-Дем'ян в українському фольклорі // Там же, кн. 9, с. 197—238.

Стр.

Мать-Земля

65 103 Более подробно эти идеи изложены Федотовым в статье «Мать-земля. К религиозной космологии русского народа» (1935): «При первом знакомстве с русской религиозной мыслью или поэзией космическая окрашенность русской религиозности прежде всего поражает исследователя-иностранца. Известно то исключительное место, которое занимает почитание Богородицы в жизни православного народа. Но еще Достоевский в „Бесах" провозгласил родство религии Богоматери с религией „матери-земли", как земля, то есть природа, неизменно именуется в народной поэзии:

Богородица — мать земля сырая.

В современных богословских системах (Соловьев, Флоренский, Булгаков) учение о Софии с ее божественно-тварным, небесно-земным ликом является центральным.

И хотя учение о Софии складывалось в зависимости от западных христианско-теософических систем, но сродство современного богословия с русской народной религиозностью несомненно. Если называть софийной всякую форму христианской религиозности, которая связывает неразрывно божественный и природный мир, то русская народная религиозность должна быть названа софийной» (Фед. ТР, с. 220).

Наблюдения Федотова о софийном характере религиозности русского народа сочувственно пересказывает *Н. О. Лосский* в книге: Характер русского народа. М., 1990, кн. 2, с. 22. О символике Софии Премудрости Божией см.: *Аверинцев С. С.* К уяснению смысла надписи над конхой центральной апсиды Софии Киевской // Древнерусское искусство. Художественная культура домонгольской Руси. М., 1972, с. 25—49; *Афанасьев А.* София Премудрость Божия в христианской иконографии // Журнал Московской патриархии, 1982, № 8, с. 72—79; *Мейендорф И. Ф.* Тема «Премудрости» в восточноевропейской средневековой культуре и ее наследие // Литература и искусство в системе культуры. М., 1988, с. 244—252.

68 104 «Из церковно-исторических преданий христианства известно, что Св. Климент, папа Римский, муж еще времен апостольских, сослан был на заточение из языческого мира в нынешний наш Крым и там впоследствии восприял мученическую смерть, утопленный в море, близ древнего греческого города Херсонеса; затем по восторжествовании христианства — утвердилось в христианском мире повсюдное верование, что ежегодно, в день памяти св. мученика, море в Херсонесе отступало от берега и во глубине его обнажалась чудесно возникшая церковь... Все современные предания единогласно рассказывают, что Св. Константин, или Кирилл (один из братьев первопросветителей славянских), был в Крыму — в Херсонесе — для просвещения евангельскою проповедью господствовавших там в то время хазар и что в награду его богоугодных заслуг дано было ему видеть пред собою повторение... чуда, до тех пор уже прекратившегося, и даже взять из глубины морской святые мощи древнего угодника Божьего, которые часто носил он потом с собою во время апостольского своего действования у славян. Вследствие этого и память Св. Климента у христианских славян сделалась народною; для русских —

Стр.

впоследствии — это подтвердилось еще известным событием при равноапостольном Владимире, который после крещения своего в Херсонесе взял оттуда мощи Св. Климента и ученика его Фива и положил в Киеве в Десятинной церкви Св. Богородицы» (*Мочульский В.* Историко-литературный анализ стиха о Голубиной книге. Варшава, 1887, с. 123—124).

105 *Дедикация* (лат. dedicatio) — посвящение.

106 *Петр Александрийский* (ум. 311) — святой, епископ александрийский.

69 107 В источнике: «...На собор-церковь она Богу молилася...».

108 «Иерусалиме, Иерусалиме, избивый пророки и камением побиваяй посланныя к тебе, колькраты восхотех собрати чада твоя, якоже собирает кокош птенцы своя под криле, и не восхотесте» (Мф. 23, 39 — церк.-слав.).

109 Согласно учению Церкви, «в пятидесятый день после воскресения Иисуса Христа из мертвых Дух Святый сошел на апостолов в виде огненных языков, и с тех пор он непрерывно пребывает в Церкви, установленной воплотившимся Сыном Божиим по благоволению Бога Отца, и совершает освящение верующих» (*Городцев П.* Очерки христианского православного вероучения с кратким разбором разностей римско-католического, лютеранского и реформатского вероисповеданий. СПб., 1913, с. 56). См. подробнее: *Успенский Н. Д.* Спасающие и освящающие действия Божии через Святого Духа в богослужении и таинствах // Богословские труды. М., 1970, сб. 5, с. 196—204.

70 110 *Драстический* (франц. drastique) — сильно действующий, резкий.

111 Сводку апокрифических легенд о происхождении гор дает А. Н. Веселовский (*Веселовский А. Н.* Разыскания..., вып. 5. СПб.. 1889, с. 54—73).

112 В церковном обиходе *воздýх* — плат, или покровец, для сосудов с причастием. Когда при совершении литургии священник поет Символ веры, он возносит и опускает в алтаре воздух «над Святыми Дарами — в знак веяния Духа Святого» (Всенощное бдение. Литургия. М., 1982, с. 84).

71 113 Представление о том, что с почитанием Матери сырой земли «связана самая сердцевина народной религиозности», восходит к русской религиозной философии начала XX в. Д. С. Мережковский оценил слова героини Достоевского: «...Богородица — великая мать сыра земля есть...» (*Достоевский Ф. М.* Бесы // Полн. собр. соч.: В 30-ти томах. Л., 1974, т. 10, с. 116) — и связанную с землей символику в романах «Преступление и наказание» и «Братья Карамазовы» как одну из самых глубоких интуиций Достоевского (см.: *Мережковский Д. С.* Л. Толстой и Достоевский, т. 2. Религия Л. Толстого и Достоевского. СПб., 1902, с. 243—244, 275—276). Эти идеи не раз становились предметом заинтересованного обсуждения (*Иванов Вяч.* Религия Диониса // Вопросы жизни, 1905, № 7, с. 140—141; *Бердяев Н.* О новом религиозном сознании // Там же, 1905, № 9, с. 150—167; *Булгаков С.* Природа

Стр.

в философии Вл. Соловьева // Сборник первый. О Владимире Соловьеве. М., 1911, с. 27) и впоследствии во многом определили концепцию эссе Н. А. Бердяева «Душа России», включенного в его книгу «Судьба России» (1918). О связи мифологемы земли в романах Достоевского с идеями Вл. Соловьева см.: *Борисова В. В.* Фольклорно-мифологическая основа категории земли у Ф. М. Достоевского // Фольклор народов РСФСР. Уфа, 1979, вып. 6, с. 35—43.

114 Об этом символе см.: *Покровский Н.* Евангелие в памятниках иконографии, преимущественно византийских и русских. СПб., 1892, с. 458—465.

75 115 См.: *Смирнов С.* Древнерусский духовник. Исследование по истории церковного быта. М., 1914. Приложение II: «Исповедь земле».

116 Стих о трех грехах специально рассматривается Федотовым в книге «Русское религиозное сознание» (Fed. RR, II, p. 136—139).

117 Федотов называет «каритативный» (от лат. caritas — уважение, почет, любовь, признательность; предмет любви, признательности) закон также «законом милосердия» (наст. изд., с. 103). Ср. у Л. П. Карсавина: «Непосредственная любовь к ближним, „caritas" — тоже один из основных моментов религиозной деятельности. Она сама собою непроизвольно истекает из глубин религиозного сознания... Любовь и сострадание понимаются как завет Бога, как существо данного Христом закона любви. Эти чувства непосредственно изливаются на все окружающее: на страдающих братьев, на всех людей, даже на врагов... Они, как бы возвращаясь к своему истоку, обращаются на Христа, ведут к сопереживанию Его страданий, к непосредственному подражанию Ему...» (*Карсавин Л. П.* Основы средневековой религиозности в XII—XIII веках, преимущественно в Италии. Пг., 1915, с. 206, 298).

76 118 В источнике глаголы употреблены в настоящем времени:

...Кто блуд блудит с кумой крестовыя,
Кто во чреве семяна затравливает...

119 К последнему слову в источнике имеется примечание Бессонова: «Это не ошибка вместо „задушила": затушить, загасить — обычное выражение в смысле — убить, подобно как умереть называется *затухнуть, сгаснуть, загаснуть*».

77 120 В источнике: «...Жена шельма мужа сокрушила, / Чужие законы разлучила...» с примечанием Бессонова к последнему стиху: «Расстроила чужой брак».

Жизнь человеческая

79 121 По-другому интерпретировал притчу о Правде и Кривде В. Н. Мочульский (*Мочульский В.* Историко-литературный анализ..., с. 176—219.). По его мнению, «...аполог о Правде и Кривде в стихе о Голубиной книге в основе своей заключает библейское

Стр.

изображение борьбы Христа с дьяволом» (там же, с. 219), причем исконным является представление о вознесении Правды на небо, понимаемое не как поражение, а как победа Правды. «В большинстве списков стиха прямо указывается на то, что Правда Кривду одолела и вознеслась на небо» (там же, с. 214). Оценку социальной неправды с религиозной точки зрения Федотов дает в книге: Святой Филипп, митрополит Московский. Париж, 1928, с. 190, 204 и др.

122 В источнике второй стих читается: «...Пошла Правда на небеса...». Вариант «...Правда пошла к Богу на́ небо...», приведенный Федотовым, встречается в других вариантах стиха о Голубиной книге (см., например: Бес. КП, I, 2, с. 273).

80 123 В Послании ап. Петра сказано: «...у Господа один день, как тысяча лет, и тысяча лет, как один день» (2 Пет. 3; 8). В соответствии с этим конец света ожидался с концом седьмой тысячи лет от сотворения мира, то есть в 1492 г. Это представление, зародившееся еще в первые века христианства, было широко распространено на Руси в XV в.

82 124 Под «библейским грехом» Давида подразумевается известный эпизод, о котором рассказывается во Второй книге Царств (гл. 11). Однажды Давид увидел купающуюся Вирсавию, жену Урии Хеттеянина. Давид взял ее в жены, а ее мужа послал на верную смерть. Ситуация, о которой говорится в песне, вызывает ассоциации еще с одним эпизодом Ветхого Завета. Сын Давида Аммон изнасиловал Фамарь, родную сестру его сводного брата Авессалома; за это Авессалом убил Аммона (2 Цар. 13).

83 125 В источнике *червосточье* с примечанием: «Червы-точи, червоточины, черви точащие».

85 126 В источнике этот стих читается: «...Господню заповедь поруши́ли...».

127 Бессонов разъясняет это выражение: «Позднее яденье во время поста».

128 По разъяснению Бессонова, «говейно» обозначает пост.

86 129 Примечание Бессонова: «То есть не должно мести полов».

130 Имеется в виду запрет отбеливать белье с использованием разведенной золы.

131 Федотов имеет в виду вариант: «...У середу зо́лы не золили, / У пятницу пыли не пылили...» (Бес. КП, II, 6, с. 173).

132 См.: Мф. 25, 31—46. См. также наст. изд., с. 106.

87 133 «Получив родительское наследство, Николай раздает его нуждающимся; особенно популярна история о впавшем в нищету отце трех дочерей, уже готовом с отчаяния сделать из них блудниц, которому Николай тайно подбрасывает в окно три узелка с золотом — на приданое каждой...» (Мифы народов мира. Энциклопедия. М., 1982, т. 2, с. 105).

134 Примечание Бессонова: «То есть имейте в надлежащих отношениях, соблюдайте законные к ним отношения».

Стр.

88 [135] См. об этом: Фед. СДР, с. 92, 112, 237.

[136] Проблема христианского осмысления бедности и богатства рассматривается Федотовым в статье «Социальное значение христианства» (1933) (Фед. ТР, с. 7—56, особенно с. 26—34).

[137] Ср.: «В притче о богатом и Лазаре не сказано ничего о грехах богача и добродетели нищего. Но богач пировал в то время, как Лазарь лежал у двора его. В одном этом моменте столь вопиющего неравенства социальной доли заключено осуждение счастливого. Так объясняет его наказание и Авраам: „Ныне он здесь утешается, а ты страдаешь“ (Лк. 16, 25)» (Фед. ТР, с. 19).

89 [138] Лат. tellus — земля, почва; в римской мифологии Теллус — богиня земли-кормилицы и ее производительных сил. Федотов называет теллурический закон также законом родовой жизни (наст. изд., с. 75) или натуралистически-родовым, натуралистическим, родовым законом (наст. изд., с. 118).

[139] По разъяснению Бессонова, «корчевники» — это корчемники, то есть содержатели корчем (Бес. КП, II, 5, с. 180).

92 [140] Источник цитаты у Федотова указан неверно, обнаружить его нам не удалось.

93 [141] Ср.: *Успенский Н. Д.* Спасающие и освящающие действия Божии..., с. 203.

[142] По разъяснению Бессонова, «тимьян» обозначает фимиам.

94 [143] *Евхаристия* (греч. «благодарение») — причащение, таинство, при совершении которого верующие приобщаются к плоти и крови Христовым под видом хлеба и вина. Согласно Евангелию, таинство Евхаристии установил сам Иисус Христос на Тайной вечери. «Верующий, причащаясь тела и крови Христовой, теснейшим образом соединяется с Иисусом Христом и в нем становится причастным вечной жизни» (*Городцев П.* Очерки..., с. 159). Евхаристия составляет главную часть православного общественного богослужения — божественной литургии, которая также может именоваться Евхаристией. Во время литургии не только «совершается освящение св. даров, но и воспроизводится все таинство боговоплощения, от Вифлеемской пещеры до Елеонской горы, от Рождества Христова до Его Вознесения» (*Булгаков С.* Православие. Очерки учения православной церкви. Париж, 1962, с. 286).

[144] Исправлено, у Федотова: *сокрытой.*

[145] С религиозной точки зрения «покаяние есть Таинство, в котором согрешивший после крещения христианин исповедует грехи свои и, при видимом прощении от священника, невидимо разрешается от грехов Самим Иисусом Христом» (*Городцев П.* Очерки..., с. 167). По свидетельству евангелистов, это таинство установил Иисус Христос (Мф. 18, 18; Ио. 20, 22—23).

95 [146] В источнике: «...Пред всеми иереи со июдеи...».

96 [147] О понятии «Святая Русь» см. в следующих работах А. В. Карташева: Судьба «Св. Руси» // Православная мысль, 1928, вып. 1; Русское христианство // Путь, 1936, № 51, с. 19—31; Воссоздание Св. Руси. Париж, 1956.

Стр.

98 148 *Блаженный Иероним* (ок. 330—419) — один из великих учителей западной церкви, автор латинского перевода Библии и около 180 сочинений. Провел пять лет в Халкидской пустыне, центре сирийского подвижничества.

149 *Молитвослов* — одна из богослужебных книг, относится к частному богослужению и содержит главным образом извлечения из книг, употребляемых при общественном богослужении.

150 «Для всех православных христиан существует частное молитвенное правило, состоящее из псалмов и разных молитв... Однако самое важное в молитвенном делании, сердце молитвы, составляет так называемая Иисусова молитва: „Господи Иисусе Сыне Божий, помилуй меня грешного". Эта молитва, повторяемая десятки, сотни раз и даже без счета, входит как необходимый элемент во всякое монашеское правило, ею по нужде могут заменяться и богослужение, и всякое другое молитвенное правило... При этом сила этой молитвы состоит не в особом ее содержании, которое просто и ясно (молитва мытаря), но в самом сладчайшем Имени Иисусовом. По свидетельству молитв подвижников, это Имя имеет в себе силу присутствия Божия. Им Бог не только призывается, но Он уже присутствует в этом призывании...» (*Булгаков С.* Православие..., с. 312—314). См. подробнее: *Орлов А. С.* Иисусова молитва на Руси в XVI веке. СПб., 1914.

151 *Четии-Минеи* (буквально «ежемесячные чтения») — сборники, в которых в календарном порядке приводятся жития святых, поучения и другие произведения церковно-исторической и духовно-учительной литературы. Федотов имеет в виду минейную, более подробную форму житий в отличие от краткой, проложной формы.

100 152 Б. М. Соколов посвятил духовным стихам о Егории специальное исследование, которое до настоящего времени остается неопубликованным. Федотов мог знать о содержании этой работы непосредственно от Б. М. Соколова, с которым в начале 1920-х гг. они совместно преподавали в Саратовском университете, а также из статьи Б. М. Соколова в «Литературной энциклопедии»: «Известны два сюжета об этом „святом воине", получившем в обработке духовных стихов довольно много общих черт с образом былинного богатыря; один, так называемый духовный стих большой об Егории, говорит о муках, которым подверг его злой царь Деклианище, и о чудесном выходе Егория из глубокого погреба и поездке его по „святой Руси" с книгой Евангелия в руках, с целью устроения Руси и утверждения в ней „святой веры". Если сюжет мучений Егория целиком восходит к апокрифу на эту же тему, то всю вторую часть о подвигах Егория на Руси мы склонны объяснить как некогда самостоятельно существовавшую песню-былину о насаждении на Руси православия великим князем Георгием-Ярославом, сыном Владимира» (*Соколов Б.* Духовные стихи // Литературная энциклопедия. М., 1930, т. 3, стлб. 610).

153 Обряд «шествия на осляти» совершался в Москве в Вербное воскресенье. «В этом обряде патриарх ехал на коне, которого вел под уздцы царь, его встречали отроки, которые постилали по пути его одежды, бросали ветви и пели: „Благословен грядый во

Стр.

имя Господне, осанна в вышних“ и проч. ... Во время шествия на осляти патриарх мистически олицетворял Христа, входящего в Иерусалим, и воспринимался как живая Его икона» (*Живов В. М., Успенский Б. А.* Царь и Бог. Семиотические аспекты сакрализации монарха в России // Языки культуры и проблемы переводимости. М., 1987, с. 109—110).

101 [154] *Tertium comparationis* (лат.) — третье в сравнении, то есть то общее двух сравниваемых предметов, которое служит основанием для сравнения.

[155] Согласно христианскому преданию, Мария Египетская (V в.) 17 лет была блудницей в Александрии, однако после раскаялась и удалилась в пустыню, где вела аскетический образ жизни. В западной традиции отдельные мотивы этой легенды были перенесены на Марию Магдалину, евангельскую последовательницу Христа, которая тоже начала изображаться как кающаяся блудница.

[156] *Прегнантный* (франц. prégnant) — богатый, содержательный.

102 [157] По-видимому, имеется в виду пословица «терпенье и труд все перетрут».

[158] Здесь можно видеть внутреннюю полемику с Н. К. Никольским (см.: *Никольский Н. К.* О древнерусском христианстве // Русская мысль, 1913, кн. 4, 2-я паг., с. 1—23).

103 [159] Об автобиографической подоплеке этих наблюдений свидетельствует дневниковая запись Федотова от 3 июля 1935 г.: «Сегодня кончил корректуру „Духовных стихов“. У народа тот же Христос, которого я знал в детстве. Я не выдумал Его. Он дан мне всей православной средой, в которой я жил (не матерью): иконой, лубочными картинками Страшного Суда, литургикой, сыростью и холодом воронежских церквей (страшный Онуфрий). Из Евангелия доходило только то, что шло в согласии с этим церковным миром (Страшный Суд, горе всем)» (приведено во вступительной статье Е. Федотовой в кн.: Фед. ЛР, с. I—II).

Страшный Суд

105 [160] См. об этом статью Федотова «Эсхатология и культура» (1938). Ср.: «Русская религиозность всегда отличалась особой эсхатологической напряженностью — как в народной стихии, так и в новой православной мысли. Богословие и философия Вл. Соловьева, Н. Федорова, Н. А. Бердяева и о. Булгакова эсхатологичны — хотя и в разном смысле... Нельзя отрицать, что греческая мысль и благочестие рано отвлекли христианство от эсхатологических путей Израиля. Великая эсхатология подменялась малой: судьбой личной души. В аскетике и мистике проблема личного спасения получила свой эсхатологический фокус в факте смерти и в вере в бессмертие. Настоящая жизнь начинается за порогом гроба. История теряет всякий интерес для мистика. Для него и конец истории — Страшный Суд — мыслится лишь как окончательное завершение личной судьбы: в спасении или погибели.

Стр.

Практически он может забывать о нем, ибо его личный суд, его спасение определяются его жизнью и, особенно, его смертью... Теперь уже ясно, какие две концепции эсхатологии и культуры отвергаются христианским опытом Откровения и истории. Первая концепция — бесконечного, никогда не завершенного прогресса, которой жила секуляризованная Европа двух последних столетий. Вторая концепция — насильственной, внечеловеческой и внекультурной эсхатологии, — которой жило первохристианство и народная русская религиозность» (Фед. НГ, с. 319, 321, 322).

161 Проблема религиозного отношения к смерти рассматривается Федотовым в статье «О смерти, культуре и „Числах“» (1930—1931) (ЛР, с. 324—326).

106 162 Об этих апокрифах см.: Словарь книжников и книжности Древней Руси. XI — первая половина XIV в. Л., 1987, с. 59—61, 463—465.

163 Откровение Мефодия Патарского — переводное византийское сочинение (IV или VII в.), приписываемое в средневековой рукописной традиции епископу г. Патар в Малой Азии (жил в III—IV вв.). Федотов имеет в виду следующий фрагмент так называемой интерполированной редакции Откровения Мефодия Патарского (рукопись XVI—XVII вв.): «...якоже нецыи глаголют, яко от Ильины крови загорится земля, не есть тако, но аггел Господень повелением Божиим снесет с небесе и зажжет землю...» (*Истрин В.* Откровение Мефодия Патарского и апокрифические Видения Даниила в византийской и славяно-русской литературах. М., 1987. Тексты, с. 130).

107 164 См.: 2 Пет. 3, 7—13; 2 Фес. 1, 8; Отк. 21, 1. Ср.: Ис. 65, 17; 66, 22.

165 1 ноября по ст. ст. церковь празднует память святых бессребреников и чудотворцев Космы и Дамиана, а 8 ноября — Собор Архистратига Михаила и прочих небесных сил бесплотных.

108 166 Источник цитаты у Федотова указан неверно. Обнаружить его нам не удалось.

111 167 По объяснению Бессонова, *неподсудливая* означает «непосульная, неподкупная» (Бес. КП, II, 5, с. 222).

168 К этой мысли блаженного Августина (354—430) Федотов обращался также в статьях «Эсхатология и культура» (1938) и «Христианская трагедия» (1950) (см.: Фед. НГ, с. 229—230, 330). Ср. в статье «Христианская трагедия»: «Если правда торжествует всегда, хотя, быть может, не на этом свете, где тут место трагедии? „Праведный радуется справедливости“, — говорил бл. Августин, а за ним повторял Фома Аквинский. Правда, в этой предустановленной гармонии есть одно уязвимое место — гибель грешников, и притом вечная гибель... Но в богословских системах, где любовь Божия отступила на задний план перед правосудием и всемогуществом, легко забывают о жертвах мировой гармонии. Какова теология, таково и благочестие... Но даже и Данте, лишь слегка затронутый францисканской духовностью, в основе чужд трагического мироощущения. Он, способный презрительно оттолкнуть ногой осужденного, цепляющегося за него из своей огненной реки, не чувствует сostра-

Стр.

дания к низким обитателям своего ада. Лишь при встрече с Паоло и Франческой и в немногих других местах, где светский кодекс морали слишком резко сталкивается с церковным, сострадание проникает сквозь кольчугу теологического разума и систематика возмездия окрашивается трагически» (Фед. НГ, с. 229—230).

112 [169] В источнике стих читается: «Помилуй нас, Господи, помилуй нас!»

[170] В источнике: «...А я воевода небесных сил...».

[171] В источнике: «...Таковыя злыя муки, всё ради меня!»

116 [172] Сходные наблюдения ранее сделал Ф. И. Буслаев: «...по роковому убеждению наших духовных стихов, будущего на земле уже нет; а есть только одно гнетущее, тоскливое настоящее, из которого один, и уже решительный выход — безапелляционный суд, без малейших проволочек и без всяких исправительных мер. Русская фантазия, создавшая духовные стихи, не знает милосердной, исправительной тюрьмы; она не хочет на время отложить казнь и сострадательно позаботиться об исправлении грешников, потому что разумных и гуманных средств для того не указала ей действительность» (*Буслаев Ф. И.* Народная поэзия..., с. 481).

Заключение

118 [173] По мнению Федотова, образ матери-земли в народной религиозности лишен эротических черт, характерных для культа славянского языческого божества Ярилы (см. подробнее: Fed. RR, I, p. 14—15). В слове «панический» Федотов актуализирует его внутреннюю форму. («Пан как божество стихийных сил природы наводит на людей беспричинный, так называемый панический, страх...» — Мифы народов мира..., т. 2, с. 279.)

119 [174] К этой мысли Федотов неоднократно возвращается в своих сочинениях. Например, в статье «Социальное значение христианства» (1933) он пишет: «Главное то, что, вероятно, благодаря славянской литургии и славянскому Евангелию, образ Христа и заповеди Его любви глубоко врезались в память и в сердце русского народа. Греша и падая, в своей жестокой и кровавой истории, русский народ не мог расстаться с этим Божественным образом. Он согревал его жизнь, смягчая человеческие отношения жалостью и прощением, уча видеть в бедном и страдающем не только брата, но и самого Христа, томя сердце жаждой иной, светлой жизни, в полноте осуществляющей заветы братской любви» (Фед. ТР, с. 41—42). Ср. в рецензии на книгу В. В. Розанова «Опавшие листья» (1930): «Любовь для Розанова — жалость и боль о человеке... Лишь погружаясь в жалость, Розанов встречается со Христом. Все еще отвращаясь от Евангелия (как аскезы), он ставит вопрос о смысле Христовой жертвы. Не Искупителя, не Победителя смерти, а страдальца и, притом, побежденного, готов принять Розанов» (Фед. ЛР, с. 303).

[175] Комментарием к этому месту может служить следующий фрагмент из статьи Федотова «Христианская трагедия» (1950): «Фракийский Дионис, растерзанный титанами, сделался богом

Стр.

афинского театра... До наших дней не сохранились первоначальные формы дионисовой драмы, где являлся сам бог со своей свитой сатиров и вакхантов. Дошедший до нас греческий театр выводит на сцену героев-людей, в своей жестокой судьбе повторяющих пассии Диониса. Это его маски или личины. Такова, по крайней мере, господствующая теория происхождения греческой трагедии...» (Фед. НГ, с. 224).

124 [176] Федотов имеет в виду заключительную строфу стихотворения Ф. И. Тютчева «Эти бедные селенья...» (1855):

Удрученный ношей крестной,
Всю тебя, земля родная,
В рабском виде царь небесный
Исходил благословляя.

(*Тютчев Ф. И.* Лирика, М., 1965, т. 1, с. 161)

Ср. в статье Федотова «Лицо России» (1918): «Родовые начала славянского быта глубоко срослись с христианской культурой сердца в земле, которую «всю исходил Христос», и в этой светлой человечности отношений... наши величайшие люди сродни последнему мужику «темной» деревни» (Вопросы философии, 1990, № 8, с. 134).

Список литературы, используемой Г. П. Федотовым

Адрианова В. П. Житие Алексея человека Божия в древней русской литературе и народной словесности. Пг., 1917.

Батюшков Ф. Спор души с телом в памятниках средневековой литературы. Опыт историко-сравнительного исследования. СПб., 1891.

Бессонов П. Калеки перехожие. М., 1861—1864, т. 1—2, вып. 1—6.

Будде Е. Новый вариант народного стиха «Плач Адама» // РФВ, 1891, № 2, с. 288—307.

Варенцов В. Сборник русских духовных стихов. СПб., 1860.

Веселовский А. Н. Славянские сказания о Соломоне и Китоврасе и западные легенды о Морольфе и Мерлине. СПб., 1872.

Веселовский А. Опыты по истории развития христианской легенды // ЖМНП, 1875, № 4, с. 283—331; № 5, с. 48—130; 1876, № 2, с. 241—288; № 3, с. 50—116; № 4, с. 341—363; № 6, с. 326—367; 1877, № 2, с. 186—252; № 5, с. 76—125.

Веселовский А. Н. Разыскания в области русского духовного стиха. [Вып. 3]. СПб., 1881, ч. 3—5 (Сб. ОРЯС, т. 28, № 2).

Веселовский А. Н. Разыскания в области русского духовного стиха. [Вып. 4]. СПб., 1883, ч. 6—10 (Сб. ОРЯС, т. 32, № 4).

Григорьев А. Д. Архангельские былины и исторические песни. СПб., 1904, т. 1.

Кадлубовский А. П. К истории русских духовных стихов о преподобных Варлааме и Иосафе // РФВ, 1915, № 2, с. 224—242.

Карнеев А. Д. Мелкие разыскания в области духовного стиха // ЖМНП, 1892, № 6, с. 209—226.

Кирпичников А. Источники некоторых духовных стихов // ЖМНП, 1877, № 10, с. 133—150.

Кирпичников А. Св. Георгий и Егорий Храбрый. Исследование литературной истории христианской легенды. СПб., 1879.

Коробка П. «Камень на море» и камень алатырь // ЖС, 1909, № 4, с. 409—426.

Ложные и отреченные книги русской старины, собранные *А. Н. Пыпиным*. СПб., 1862 (Памятники старинной русской литературы, издаваемые гр. Гр. Кушелевым-Безбородко. Вып. 3).

Максимов С. В. Бродячая Русь Христа-ради. СПб., 1877.

Марков А. Беломорские былины. М., 1901.

Марков А. Определение хронологии русских духовных стихов, в связи с вопросом об их происхождении // БВ, 1910, № 6, с. 357—367; № 7/8, с. 415—425; № 10, с. 314—323.

Мочульский В. Историко-литературный анализ стиха о Голубиной книге. Варшава, 1887.

Ончуков Н. Е. Печорские былины. СПб., 1904 (Записки РГО по отд. этнографии, т. 30).

Ончуков Н. Е. Печорские стихи и песни // ЖС, 1907, № 1, отд. II, с. 10—24; № 2, отд. II, с. 51—54; № 3, отд. II, с. 73—82; № 4, отд. II, с. 100—110.

Отто Н. Старые русские стихи. Песни стихарей // ЖС, 1906, № 1, отд. II, с. 10—33.

Песни русского народа. Собраны в губерниях Вологодской, Вятской и Костромской в 1893 году / Записали: слова — *Ф. М. Истомин*, напевы — *С. М. Ляпунов*. СПб., 1899.

Песни русского народа. Собраны в губерниях Архангельской и Олонецкой в 1886 году / Записали: слова — *Ф. М. Истомин,* напевы — *Г. О. Дютш*. СПб., 1894.

Пономарев А. Русское народно-религиозное миросозерцание в школьной характеристике академического богослова-магистранта (Рец. на кн. «Влияние церковного учения и древнерусской духовной письменности на миросозерцание русского народа, и в частности на народную словесность, в древний допетровский период». Соч. А. Попова. Казань, 1883) // Странник, 1884, т. 1, с. 537—554.

Преображенский А. Этимологический словарь русского языка. М., 1910—1914, т. 1—2.

Рыстенко А. В. Легенды о Св. Георгии и драконе в византийской и славяно-русской литературах. Одесса, 1909. (Отд. оттиск из «Зап. Новоросс. ун-та», 1909, т. 112.)

Сахаров В. Эсхатологические сочинения и сказания в древнерусской письменности и влияние их на народные духовные стихи. Тула, 1879.

Соколов Ю. М. Весна и народный аскетический идеал (К истории духовного стиха «Разговор Иоасафа с пустыней») // РФВ, 1910, № 3/4, с. 79—91.

Сперанский М. Н. Духовные стихи из Курской губернии // ЭО, 1901, № 3, с. 1—66.

Тихонравов Н. Памятники отреченной русской литературы. СПб., 1863, т. 1—2.

Федотов Г. П. Святые Древней Руси (X—XVII вв.). Paris, 1931.

Чернышев В. И. Несколько духовных стихов // ЖС, 1900, № 3, с. 426—435.

Berneker E. Slavishes etymologisches Wörterbuch. Heidelberg, 2-te Aufl., 1924, Bd. 1—2.

Skok P. La terminologie chrétienne en slave // Revue des Études slaves. Paris, 1927, t. 7. Fasc. 3/4, p. 177—198.

Список сокращений

БВ	Богословский вестник
Вестник РСХД	Вестник Русского студенческого христианского движения (Париж)
РГО	Русское Географическое общество
ЖМНП *(Ж. М. Н. Пр.; ЖМНПр.)*	Журнал Министерства народного просвещения (СПб.)
ЖС *(Ж. Ст.)*	Живая старина (СПб.)
ИОРЯС	Известия Отделения русского языка и словесности Академии наук СССР
РФВ *(Рус. Фил. В.; Р. Ф. В.; Рус. Фил. Вес.)*	Русский филологический вестник (Варшава)
Сб. ОРЯС ИАМ *(Сборн. Отд. р. яз. и сл.; сб. О. Р. Я.)*	Сборник Отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук (СПб.)
ЭО *(«Этногр. Обозр.»)*	Этнографическое обозрение (М.)

Содержание

Приложения

Федотов Г. П.

Ф34 Стихи духовные (Русская народная вера по духовным стихам) / Вступ. ст. Н. И. Толстого; Послесл. С. Е. Никитиной; Подготовка текста и коммент. А. Л. Топоркова. — М.: Прогресс, Гнозис, 1991. — (Традиционная духовная культура славян / Из истории изучения). — 192 с.

Книга выдающегося русского историка и мыслителя Г. П. Федотова (1886—1951) «Стихи духовные» занимает особое положение в научной литературе о русских духовных стихах — своеобразном жанре устного творчества, возникшем в результате народной переработки текстов высокой христианской культуры. Предмет книги много шире, чем тот материал, на котором она основана. Это исключительное по тщательности исследование содержательной, мировоззренческой стороны духовных стихов дает полную картину русской версии православия.

Ф $\frac{4402000000—210}{006(01)—91}$ Без объявл. ББК 82.3

Традиционная духовная культура славян
(Из истории изучения)

Георгий Петрович
Федотов

СТИХИ ДУХОВНЫЕ

Издатель, редактор, дизайнер текста
Н.А. Волочаева
Корректор
Е.В. Рудницкая
Дизайнер компьютерных шрифтов
А.В. Тарбеев
Дизайнер обложки
Ф.А. Синицын

Фотоофсет. Подписано в печать 16.05.91. Формат 60×90 1/16.
Бумага офсетная. Печать офсетная. Усл. печ. л. 12,0. Уч.-изд. л. 11,08.
Усл. кр.-отт. 12,12. Тираж 25000 экз. Заказ 982. Цена 7 р.
Изд. № 48378. Издание заказное.
Ордена Трудового Красного Знамени издательство "Прогресс"
Государственного комитета СССР по печати.
119847. Москва, Зубовский бульвар, 17.
Ордена Трудового Красного Знамени Московская типография №7
"Искра революции" Государственного комитета СССР по печати.

103001, Москва, Трехпрудный пер., 9.